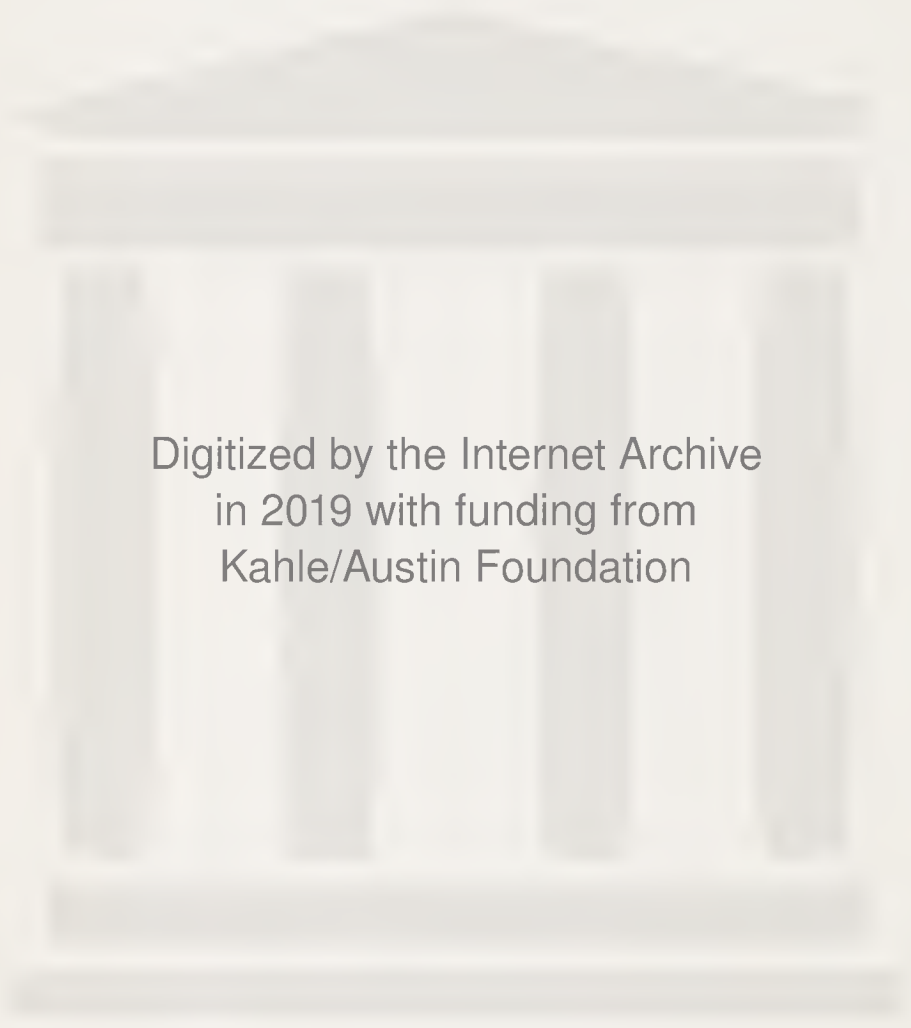


NUNC COGNOSCO EX PARTE



THOMAS J. BATA LIBRARY
TRENT UNIVERSITY



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

LE SENS DU MOT ΘΕΙΟΣ
CHEZ PLATON

AU RÉVÉREND PÈRE AUGUSTE VALENSIN

EN TÉMOIGNAGE

DE RESPECTUEUX ATTACHEMENT

ET DE PROFONDE RECONNAISSANCE

LE SENS DU MOT ΘΕΙΟΣ

CHEZ PLATON

INTRODUCTION

Si des systèmes philosophiques anciens ou modernes suscitent parfois de vives controverses parmi les historiens, c'est souvent parce que certains termes appartenant à ces systèmes n'ont pas été définis d'une manière suffisante. Et parmi les termes que nous trouvons dans la philosophie platonicienne θεῖος est peut-être celui sur le sens duquel les historiens sont le moins d'accord. Aussi nous avons cru qu'il ne serait pas inutile pour l'histoire de la philosophie de déterminer le sens de ce terme dans les dialogues platoniciens.

Faire tout d'abord l'inventaire complet, avec commentaires, de tous les passages où se trouve le mot « divin », puis, dans un second chapitre, classer les principaux sens de ce mot, enfin, dans un troisième chapitre, pénétrer la nature du Dieu de Platon, telle sera la marche que nous allons suivre.

Quant à l'ordre des dialogues, celui que nous avons adopté est celui de l'édition critique de la Société des Belles-Lettres (collection G. Budé), sauf en ce qui concerne l'*Ion* : parce que ce dialogue renferme des textes importants qui permettent de comprendre un grand nombre de passages disséminés dans toute l'œuvre de Platon, nous le plaçons presque au début avec les dialogues « socratiques ». Avec cette modification légère,

l'ordre est le suivant : *Premier Alcibiade*, *Apologie*, *Euthyphron*, *Ion*, *Protagoras*, *Ménon*, *Phédon*, *Banquet*, *Phèdre*, *Ménexène*, *Cratyle*, *République*, *Parménide*, *Théétète*, *Sophiste*, *Politique*, *Philèbe*, *Timée*, *Critias*, *Lois* et *Lettres* (1).

Nous laissons de côté les dialogues apocryphes : *De la Justice*, *De la Vertu*, *Démodocos*, *Sisyphe*, *Éryxias*, *Axiochos*, parmi lesquels il faut ranger les *Définitions*; et les dialogues dont l'authenticité est fort douteuse : *Second Alcibiade*, *Hipparche*, les *Rivaux*, le *Théagès*, *Clitophon*, *Minos*, ainsi que l'*Epinomis*.

Nous avons tout d'abord l'intention de déterminer le sens du mot « $\theta\epsilon\iota\omicron\varsigma$ » dans toute la philosophie grecque avant Aristote; nous avons dû nous borner à Platon. Mais tout philosophe, surtout un philosophe comme Platon qui a touché à presque tous les grands problèmes philosophiques, doit beaucoup à ses devanciers qui préparent le terrain, même quand leurs solutions ne peuvent pas être retenues; Aristote est si bien convaincu de cette vérité qu'il fait toujours précéder sa propre solution de celles de ses prédécesseurs, notant avec soin, nous dirons, avec plaisir même, toutes celles qui annoncent la sienne.

(1) Nous n'étudierons que les lettres qui sont généralement considérées, de nos jours, comme authentiques, c'est-à-dire, la 7^e et la 8^e, comme l'a montré le R. P. Souilhé dans l'introduction de sa traduction des Lettres (Les Belles-Lettres, t. XIII, 1^{re} partie) :

« Des treize lettres qui constituent la collection platonicienne, dit-il (p. 98), deux nous ont semblé présenter tous les caractères d'une incontestable authenticité : la 7^e et la 8^e. Par bonheur, ces deux pièces se trouvent être les plus importantes du recueil. Documents de première valeur, elles ressuscitent avec toute l'intensité de la vie les passions politiques qui agitaient la Sicile au IV^e siècle ». Quant aux autres « elles sortent, sans doute (p. 99 et 100), de milieux assez différents; plusieurs néanmoins, la 2^e, la 5^e, la 6^e, la 9^e, la 12^e et 13^e proviennent de cercles pythagoriciens assez apparentés à l'Académie; les autres sont probablement œuvres de rhéteurs.... Sans avoir l'importance historique des précédentes, elles témoignent de la diffusion des idées semées par le fondateur de l'Académie et recueillies par des générations de disciples qui les transforment en les repensant ».

Nous ne pouvons que renvoyer à l'étude du R. P. Souilhé les lecteurs qui désireraient connaître les raisons qui militent en faveur de l'authenticité de la 7^e et de la 8^e lettres (voir surtout p. 33 à 67).

C'est pourquoi, tout en renonçant à faire l'inventaire du « θεῖος » chez les antéplatoniciens, il est logique et naturel de montrer, dans cette introduction même, à très grands traits, quelle est la signification du « divin » dans quelques-uns des systèmes de ces antéplatoniciens, dans ceux qui sont les plus importants au point de vue de l'élaboration historique du platonisme. Nous aurons ainsi l'avantage d'étudier ensuite un Platon replacé dans son milieu et préparé par toute une série de penseurs.

Thalès de Milet est généralement considéré comme l'un des premiers philosophes, parce que le premier il s'est efforcé d'expliquer par un principe unique et universel la multiplicité des phénomènes ; pour lui, c'est l'eau qui est la substance primordiale d'où résultent toutes les autres substances. Nous n'avons pas ici à rechercher quelles sont les raisons qui ont conduit Thalès à faire ce choix et à étudier la Physique du premier représentant de l'école milésienne, mais à répondre à cette question : en quoi consiste pour lui la Divinité ?

C'est une opinion assez courante, que l'on trouve dans un certain nombre de manuels (1), que pour Thalès il existe une âme du monde, une intelligence organisatrice : ce serait le principe humide, la seule et véritable Divinité. Et déjà Cicéron écrivait : « Thalès..... aquam dixit esse initium rerum : Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret » (*De natura deorum*, I, 10, 25). Ce Νοῦς pénétrerait la matière et en ferait le monde.

L'origine d'une telle opinion est peut-être cette affirmation de Thalès d'après laquelle tout serait plein de dieux.

Mais dans le *traité de l'âme* Aristote regarde comme une simple conjecture pareille interprétation du système de Thalès :

(1) C'est ainsi que Fouillée écrit dans son *histoire de la philosophie* : « L'eau n'a point de forme propre : elle peut donc prendre toutes les formes, par exemple celle du vase qui la contient. L'eau est instable et toujours mouvante ; or, partout où il y a du mouvement, il y a de la vie, il y a une âme. Le principe humide est donc l'âme du monde répandue en tout : c'est le divin (τὸ θεῖον), et on peut dire que l'intelligence divine « parcourt l'onde avec rapidité » (*vie de Thalès*, Diogène, I, 27) (Fouillée, p. 31).

καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν μεμιχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως Θαλῆς ᾤκηθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι (*de an.*, I, 5, 411 a, 7) (cf. Diogène Laer., I, 27).

Ailleurs, il soutient très explicitement que personne avant Anaxagore n'a admis l'existence d'une âme du monde, d'un Νοῦς : « Que l'ordre et la beauté qui existent chez les êtres et qui s'y produisent aient pour cause peut-être le feu, ou la terre, ou quelque autre élément de cette sorte, c'est ce qui n'est pas vraisemblable, et il n'est pas non plus vraisemblable que les anciens philosophes aient eu cette opinion : d'ailleurs, rapporter au hasard ou à la fortune ces admirables effets, était trop peu raisonnable. Aussi quand un homme proclama que, de même que dans les animaux, il y avait dans la nature une intelligence, cause du monde et de l'ordre universel, cet homme parut seul jouir de sa raison auprès de ses prédécesseurs parlant au hasard » (1).

« Comment Aristote aurait-il tenu ce langage s'il avait su que Thalès appelât Dieu la Raison du monde ? fait justement remarquer Zeller (*La Philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, t. I, p. 204-205). Mais si Aristote n'en a rien su, nous pouvons tenir pour certain que les témoignages des auteurs plus récents à ce sujet ne reposent point sur la tradition historique..., Clément d'Alexandrie et Augustin (*Strom.*, II, 364 ; *Aug.*, *Civ. D.*, VIII, 2) soutiennent expressément que ni Thalès, ni les physiciens qui viennent après lui n'ont regardé Dieu ou l'esprit divin comme le principe du monde, mais qu'Anaxagore est le premier qui ait professé cette doctrine » et quelques lignes plus haut, nous lisons : « Mais Aristote (*Métaph.*, I, 3, 984 a, 27 ; b, 15) nie expressément que les anciens physiciens, parmi lesquels Thalès figure en première ligne, aient distingué la cause motrice d'avec la matière, ou

(1) *Métaph.*, I, 3, 984 b, 11.

Τοῦ γὰρ εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχειν τὰ δὲ γίγνεσθαι τῶν ὄντων ἴσως οὔτε πῦρ οὔτε γῆν... οὐτ' εἰκὸς αἰτίον εἶναι.... Νοῦν δὲ τις εἰπὼν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἰτίον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήρων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον.

qu'un autre qu'Anaxagore (et peut-être avant lui Hermotime) ait professé la doctrine de l'intelligence qui organise le monde... » (p 204).

Aristote étant certainement mieux renseigné sur les doctrines de l'École d'Ionie que Cicéron ou les historiens modernes, nous devons ajouter foi à ses affirmations.

D'ailleurs, Thalès ne pouvait pas concevoir l'existence d'une âme du monde, car, comme le dit Zeller (*op. cit.*, t. I, p. 207) « cette notion suppose que la multiplicité infinie des phénomènes a été ramenée à l'unité dans le concept du monde, et que la force agissante a été considérée comme distincte de la matière et analogue à l'esprit humain, non seulement dans les êtres individuels (ce qui ne s'éloigne pas encore beaucoup des opinions les plus élémentaires), mais dans l'univers en général. Or ces deux idées semblent dépasser l'horizon encore très restreint de la philosophie primitive ».

Il est donc naturel de penser que Thalès a partagé les opinions de ses contemporains sur la Divinité, c'est-à-dire, le polythéisme.

Et ses successeurs, Anaximandre et Anaximène, par exemple, pour les raisons mêmes que nous venons d'indiquer, n'ont pu modifier cette théologie primitive : Aristote déclare en effet que personne avant Anaxagore n'a reconnu l'existence d'un Esprit Divin pénétrant la matière et l'organisant ; par suite, ce n'est pas seulement Thalès qui est visé, mais tous les représentants de l'école d'Ionie. Et puis, pas plus que Thalès, Anaximandre et Anaximène n'ont pu concevoir, indépendamment de la matière, une intelligence analogue à l'esprit humain et informant l'univers tout entier, parce que eux aussi appartiennent à une époque primitive. Mais, tout en ne s'élevant pas au-dessus du polythéisme, ces deux penseurs marquent cependant un réel progrès sur Thalès, car, à la différence du premier sage, ils s'efforcent d'expliquer comment les choses sortent de la substance primordiale qui est l'infini, l'*ἄπειρον*, pour Anaximandre (1) et l'air

(1) *Phys.*, III, 4, 203 b, 10 sqq.

pour Anaximène (1) : le premier a recours à l'idée de *séparation* (ἐκκρίνεσθαι) (2), le second à l'idée de *raréfaction* et de *condensation* (*Phys.*, I, 4, début; *de Cælo*, III, 5) (3). Remarquons, et ceci a son importance, que ces deux principes, comme l'eau de Thalès, sont encore matériels : l'air d'Anaximène l'est évidemment, puisqu'il s'agit sans aucun doute de l'air atmosphérique (cf. Zeller, p. 245) (4), et il en est de même de l'infini d'Anaximandre : la meilleure preuve, c'est que les choses doivent en sortir par séparation, ce qui serait impossible si cet ἄπειρον était incorporel; d'ailleurs, le témoignage d'Aristote est formel sur ce point : il déclare nettement que tous les physiciens, donc Anaximandre, ont regardé l'infini, non pas comme un élément incorporel à la manière de Platon et des Pythagoriciens, mais comme une matière infinie (quant à la masse) (5).

(1) *Métaph.*, I, 3, 984 a, 5.

Ἄναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστα ἀρχὴν τιθέασιν τῶν ἀπλῶν σωμάτων....

(2) *Phys.*, I, 4, début.

Οἱ δ' ἐκ τοῦ ἐνός ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, dit Aristote en parlant d'une certaine catégorie de Physiciens, ὥσπερ Ἄναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἐν καὶ πολλὰ φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας.

(3) *De Cælo*, III, 5, début.

Après avoir rappelé que certains philosophes regardent l'eau, ou l'air, ou le feu... comme principe primordial, Aristote ajoute : "Ὅσοι μὲν οὖν τὸ ἐν τοῦτο ποιοῦσιν ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ ὕδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον, εἴτ' ἐκ τούτου πυκνότητι καὶ μανότητι τᾶλλα γεννῶσιν....

(4) « A-t-il entendu par l'air autre chose que l'élément qui porte ce nom, écrit Zeller (t. I, p. 245) en parlant d'Anaximène, et a-t-il distingué l'air, substance élémentaire, de l'air atmosphérique? C'est ce qu'on ne peut établir et qui est d'ailleurs invraisemblable. Il dit, à la vérité, que l'air à l'état pur est invisible, et ne peut être perçu que par l'impression du chaud ou du froid, de l'humidité et du mouvement. Mais ces remarques s'appliquent parfaitement à l'air qui nous environne; et les textes que nous possédons n'ont certainement pas autre chose en vue : car on ne constate dans aucun d'eux la distinction dont il s'agit; et même la plupart désignent expressément la substance primitive d'Anaximène comme l'un des quatre éléments, comme un corps qualitativement déterminé. » (cf. Arist., *Phys.*, I, 4, début).

(5) *Phys.*, III, 4, 203 a, 16.

Οἱ δὲ περὶ φύσεως ἅπαντες αἰεὶ ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξὺ τούτων.

Ainsi, il est toujours question d'un principe, non pas spirituel, mais matériel, infini, déterminé ou indéterminé, vivant même, embrassant et conduisant toutes choses (περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, *Phys.*, III, 4, 203 b, 10), immortel et indestructible (ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, *ibid.*). Mais, nulle part, le mot « Νοῦς » n'apparaît :

« C'est uniquement dans l'ordre de la matière, dit encore le Philosophe, que les premiers philosophes ou, du moins, la plupart d'entre eux, ont cru découvrir le principe de tous les êtres(1). »

Avec les Éléates, et principalement Xénophane (2), une nouvelle théologie fait son apparition : le polythéisme est ouvertement combattu et fait place à un Dieu unique, éternel, immuable, exempt de toute imperfection. Écoutons Xénophane lui-même :

C'est à tort, selon lui, que l'on a attribué à la divinité une forme humaine : en réalité, chacun la fait à sa propre image : « Oui, dit-il dans ses *Satires*, et si les bœufs, les chevaux et les lions avaient des mains, et si, avec leurs mains, ils pouvaient peindre et produire des œuvres d'art comme les hommes, les chevaux peindraient les formes des dieux pareilles à celles des chevaux, les bœufs, pareilles à celles des bœufs, et ils feraient leurs corps chacun selon son espèce propre. » (3) C'est à tort également que l'on a transporté à la divinité toutes sortes

(1) *Métaph.*, I, 3, 983 b, 6.

Τῶν δὲ πρώτων φιλοσοφούντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾗθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων.

(2) Comme le montre Zeller (*op. cit.*, t. II, p. 21 note 1), il est probable que Xénophane a vécu durant la seconde moitié du VI^e siècle ; il aurait été le disciple d'Anaximandre.

(3) Frag. 15 Diels, *Die Fragmente...* ; traduit par J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, p. 133

Ἄλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ'> ἢ λέοντες
 ἢ γράψαι χεῖρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
 ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίως
 καὶ <κα> θεῶν ἰδέας ἔγραψον καὶ σώματ' ἐπόλουν

Pour ces fragments, on peut consulter également Ritter et Preller, *Historia Philosophiae graecae*, 8^e éd. Gotha, E. Willmann, 1898.

d'imperfections, et les histoires d'Homère et d'Hésiode sont immorales : « Homère et Hésiode ont attribué aux dieux toutes les choses qui, chez les hommes, sont opprobre et honte : vols, adultères et tromperies réciproques » (1). « Ils ont raconté sur le compte des dieux beaucoup d'actes contraires aux lois : vols, adultères et tromperies réciproques » (2).

Oui, selon Xénophane, la Divinité doit être incorporelle et à l'abri de toute imperfection ; elle doit de plus être unique, et c'est sur ce point capital que le polythéisme est attaqué : « Un seul dieu, le plus grand parmi les dieux et les hommes et qui n'est pareil aux hommes ni par la forme ni par la pensée » (3). Et ce Dieu unique « sans peine gouverne toutes choses par la force de son esprit » (4); et « il habite toujours à la même place, sans faire le moindre mouvement et il ne lui convient pas de se porter tantôt d'un côté, tantôt de l'autre » (5); en d'autres termes, il est absolument immuable et immobile.

« Nous voyons ici, dit Zeller (*op. cit.*, t. II, p. 26), la religion naturaliste et la pluralité des dieux faire place à un monothéisme plus pur. » Il est vrai que Freudenthal (*Die Theologie des Xenophanes*) soutient que Xénophane est polythéiste, sous prétexte que notre philosophe parle des dieux dans ses élégies (voir Burnet, *op. cit.*, p. 132 et 133). Mais n'oublions pas que cette manière de s'exprimer est tout à fait naturelle dans des élégies et que nous nous trouvons en présence de ces « expressions populaires » qui ne doivent pas être prises à la lettre (6).

(1) Frag. 11 Diels ; Rit et Prel. 99 ; Burnet, p. 133.

(2) Frag. 12 Diels ; Rit et Prel. *ibid.*, Burnet, *ibid.*

(3) Frag. 23 Diels ; Rit. et Prel. 100 ; Burnet, *ibid.*

Ἐἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὐδὲ νόημα.

(4) Frag. 25 Diels ; Rit et Prel. 108 b ; Burnet, *ibid.*

ἀλλ' ἐπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει

(5) Frag. 26 Diels ; Rit et Prel. 110 a ; Burnet, *ibid.*

Αἰεὶ δ' ἐν ταῦτ' ὦν μίμνει κινούμενος οὐδέν

οὐδὲ μετέρχασθαι μιν ἐπιτρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

(6) M. A. Diès, dans son ouvrage *Le cercle mystique* que nous avons lu avec

Mais ce Dieu est-il transcendant, ou, au contraire, immanent au monde ? Xénophane est-il théiste ou immanentiste ?

Avec Zeller (*op. cit.*, t. II, p. 26 sqq.) nous adoptons la seconde hypothèse : « Or, même indépendamment des témoignages des anciens, dit Zeller (p. 28), la vraisemblance serait du côté de la conception panthéistique. Car les dieux grecs ne sont autre chose que les forces de la nature et de la vie humaine

profit, met en relief la polémique très hostile que Xénophane engagea contre le paganisme (v. p. 71 sqq.).

Héraclite d'Éphèse, contemporain de Parménide, se rapproche beaucoup de Xénophane par sa polémique contre la religion populaire, polémique moins violente que celle du philosophe d'Élée et dirigée surtout contre certaines cérémonies et certains rites du culte, comme le prouvent un certain nombre de fragments où notre penseur semble menacer certaines figures religieuses de la colère à venir (frag. 14 Diels), montre qu'il est absurde d'adresser des prières à des images (frag. 5 Diels), s'élève contre cette idée que le meurtre puisse être lavé par l'effusion du sang (frag. 5 Diels), et proteste contre les cérémonies gaies et licencieuses par lesquelles on célébrait le culte de Dionysios (frag. 15 Diels).

« Sa polémique contre la religion populaire, écrit Burnet (cf., p. 192), était dirigée plutôt contre les rites et les cérémonies que contre ses excroissances purement mythologiques ». Et P. Decharme de conclure aussi de son côté dans sa *critique des traditions religieuses chez les Grecs* (p. 54) : « Nous voyons surtout que, dans le culte public, il condamnait certaines pratiques, dont la force ne s'affaiblira jamais pendant toute la durée du paganisme : l'abus des sacrifices, pour lesquels il voulait que l'on eût l'âme absolument pure, — et « c'est à peine si, de loin en loin, un homme, un seul se trouve dans ce cas » ; — l'usage des purifications par le sang des victimes... l'adoration des statues, des images sacrées « auxquelles adresser des prières, c'est parler aux murs d'une maison, et ne connaître ni la nature des dieux, ni celle des héros ».

Et, comment pourrions-nous passer sous silence ces vers admirables d'un autre penseur, Empédocle, vers où, comme le dit Zeller (cf. t. II, p. 255) « il représente la divinité selon la conception et presque avec les expressions de Xénophane, comme un être invisible, inaccessible et élevé bien au-dessus de la forme et de l'imperfection humaines... ».

Ces vers ne témoignent-ils pas un réel souci d'épurer la religion populaire ? Les voici :

« Il ne nous est pas possible de placer Dieu devant nos yeux, dit-il, ou de le saisir de nos mains, ce qui est la voie de persuasion la plus large qui conduise dans le cœur de l'homme. Car son corps n'est pas pourvu d'une tête humaine ; deux rameaux ne s'élancent pas de ses épaules ; il n'a pas de pieds ; pas de genoux agiles, pas de parties velues ; il est seulement un esprit sacré et ineffable, dont les pensées rapides traversent le monde entier comme des éclairs » (v. 133-134 Diels cités par Burnet p. 256).

personnifiées. Si donc un penseur entreprenait de réfuter la pluralité des dieux, il devait incliner à les réunir dans l'idée de l'ensemble du monde ou de la force de la nature en général, plutôt que dans l'idée d'un Dieu extérieur au monde. Nous avons donc tout lieu de croire que Xénophane, dans ses affirmations sur l'unité de Dieu, entend soutenir en même temps l'unité du monde ; et nous nous expliquerons très bien qu'il en soit ainsi, si nous admettons que la seconde de ces assertions lui paraissait donnée immédiatement avec la première.... Cette unité du monde lui paraissait réclamer l'unité de la force organisatrice ; et il ne se représentait pas cette force comme séparée du monde lui-même. Pour lui, Dieu et le monde sont entre eux dans le même rapport que l'être et le phénomène » et page 30 : « Quand nous lisons qu'il a considéré le monde comme exempt de commencement, éternel et impérissable, nous sommes bien plus fondés à songer aux propositions analogues qu'il a émises touchant la divinité. »

Ainsi, avec Xénophane, un pas décisif est franchi : le polythéisme qui jusqu'alors était accepté est rejeté ; la philosophie dégage la notion d'un Dieu unique, parfait, immuable et s'achemine vers un monothéisme immanentiste. De plus, ce Dieu « qui gouverne tout par la force de son esprit » nous apparaît comme une force qui pénètre la matière et l'organise, mais à aucun moment Xénophane ne le sépare radicalement de la matière : il conçoit une Divinité unique, immuable, éternelle, mais ce qu'il affirme d'elle, il l'affirme également du monde, sans jamais se préoccuper d'établir une distinction de nature entre celui-ci et celle-là. Pour lui, comme le suggère Zeller (*op. cit.*, p. 28), Dieu et le monde sont une seule et même réalité envisagée à des points de vue différents : Dieu est cette réalité dans ce qu'elle a de permanent, de substantiel, il est le dedans, le monde est cette même réalité en tant que phénoménale, il est ce qui apparaît.

Ce qui se passe pour l'enfant s'est réalisé pour l'enfance de l'humanité : l'enfant est tout d'abord attiré par le monde exté-

rieur, il ne voit que lui ; ce n'est que plus tard qu'il distingue son propre corps et beaucoup plus tard, une fois homme, son esprit, l'esprit qu'il oppose à la matière. Eh ! bien, les premiers philosophes n'ont vu que le monde extérieur : la substance primordiale, c'est *l'eau*, c'est *l'air*, c'est une matière infinie quant à la masse. Et voilà qu'un philosophe comprend que la Divinité est unique, parfaite, mais comme il n'a pas encore dégagé la notion d'un Esprit essentiellement distinct de la matière, il identifie cette divinité et le monde. Pareil Dieu n'est pas l'âme de l'Univers, ce n'est pas un « Νοῦς », car qui dit âme, Νοῦς, dit réalité immatérielle ou spirituelle distincte spécifiquement de la matière, tout en lui étant unie immédiatement ou substantiellement. Le Dieu de Xénophane n'est pas l'âme du monde, il est le monde, ou, plus exactement, ce qui en constitue la substance primordiale ; et le mot monisme caractériserait fort bien une telle philosophie.

Et tous les systèmes philosophiques qui ont précédé celui d'Anaxagore en sont là : nous l'avons constaté au sujet de Thalès, d'Anaximandre, de Xénophane ; nous pourrions faire la même constatation pour les Pythagoriciens, Empédocle et les atomistes, mais nous n'avons pas l'intention d'étudier dans le détail tous les philosophes antéplatoniciens. Qu'il nous suffise de donner quelques idées générales. C'est pourquoi nous ne nous attacherons, et très brièvement, qu'à Parménide :

La physique de ce philosophe qui appartient à l'école d'Elée (1), est fort compliquée : le monde serait formé de « couronnes », mais l'on ne s'entend guère sur ce qu'il faut entendre par ce mot (2), et pareille question reste étrangère à notre sujet, et si nous l'effleurons, c'est simplement parce que Parménide fait résider la Divinité au milieu de ces « couronnes » :

(1) On ne sait s'il connut personnellement Xénophane et fut son disciple (Zeller, t. II, p. 42, n. 1) ; toujours est-il qu'il subit son influence et compte parmi les représentants les plus importants de l'école éléatique.

(2) Zeller (t. II, p. 58, n. 3) laisse la question pendante, et Burnet (*op. cit.*, p. 218 sqq.) ne veut pas entendre parler de sphères. Le mot « στέφανοι » dont se sert Parménide pour désigner ces couronnes est évidemment ambigu.

« Au milieu de ces cercles, dit-il, est la divinité qui dirige le cours de toutes choses ; car elle est le principe de toute naissance douloureuse et de toute génération, poussant la femelle dans les embrassements du mâle, et le mâle dans ceux de la femelle (1). » — « Avant tous les autres dieux, elle a créé Éros (2). »

On discute beaucoup pour savoir ce que signifie exactement cette expression « au milieu de ces cercles ». Parménide a-t-il désigné par là le centre de l'univers, la terre, comme le prétend Zeller qui identifie la Divinité de notre Philosophe avec la mère des dieux des Pythagoriciens (3) ? M. Burnet (*op. cit.*, p. 221) combat cette opinion et semble placer cette Divinité entre la terre et le ciel.

Quoi qu'il en soit, qu'il nous suffise de savoir que, selon Parménide, il existe un Dieu qui gouverne le monde et qui a créé les dieux ; nous disons « les dieux », car Parménide écrit : *avant tous les autres dieux* (πρῶτιστόν θεῶν πάντων), la Divinité a créé Eros » (frag. 13) (cf. *supra*), de sorte que nous nous trouvons en présence, non seulement d'une Divinité suprême, mais de plusieurs dieux secondaires, — nous ignorons le rôle joué par ceux-ci dans la formation du monde.

Mais ce Dieu qui « dirige le cours de toutes choses » est-il l'âme du monde ? doit-on voir en lui une intelligence organisatrice ?

Répondre par l'affirmative serait méconnaître la pensée de Parménide. Celui-ci, en effet, n'a jamais songé à distinguer et à opposer le spirituel et le corporel ; et la meilleure preuve de cette affirmation nous est fournie par la manière dont notre philosophe expliquait les phénomènes de la vie psychique :

« Il est.... important pour nous, écrit Zeller (t. II, p. 62), de

(1) Fragment 12 Diels ; Rit. et Prel. 125 ; Burnet, p. 204.

(2) Frag. 13 Diels ; Ritt. et Prel., *ibid.* ; Burnet, *ibid.*

(3) Il écrit en effet : « Au milieu de l'univers siège, nous dit-on, selon Parménide, la divinité qui gouverne le monde, la mère des dieux et de toutes choses. Cette divinité correspond certainement au feu central, à la mère des dieux des Pythagoriciens, génératrice du monde » (t. II, p. 60).

savoir qu'il expliquait par le mélange des substances dans le corps les phénomènes de la vie psychologique, la perception et la pensée. Il admettait que chacune des deux substances fondamentales (la lumière et la nuit, ou le chaud et le froid) sent ce qui a avec elle un rapport de parenté, et, par suite, que les représentations et les pensées des hommes sont telles ou telles, que les souvenirs se conservent ou se perdent, selon que l'élément chaud ou l'élément froid prédomine dans le corps. Il cherchait dans la chaleur le principe de la vie et de la raison (cf. frag. 16) (1). »

Cela revient à dire que, pour expliquer la pensée, Parménide a recours, non pas à une substance spirituelle, mais à des éléments matériels. Mais alors, s'il n'a pas reconnu l'existence d'une telle substance chez l'homme, comment aurait-il pu en admettre une semblable pour gouverner le monde?

Nous venons de parler de Parménide et nous nous sommes efforcés de montrer comment ce philosophe n'a pu concevoir l'existence d'un Dieu, âme du monde, d'une substance spirituelle absolument distincte de la matière. Nous devons tenir le même langage au sujet d'Héraclite qui nous est déjà connu : sans doute ce penseur parle d'une Raison, gouvernant le monde, OEon, qu'il personnifie sous la figure d'un enfant qui joue (frag. 52 Diels), mais, lorsque nous apprenons (2) que cette Raison

(1) Voici le fragment 16 Diels où Parménide expose sa théorie de la connaissance : « Car, tout de même que la pensée trouve en tout temps le mélange de ses organes errants, ainsi en est-il des hommes ; car ce qui pense est le même, à savoir la substance des membres dans chaque et tout homme ; car leur pensée est ce de quoi il y a de plus en eux » (Rit. et Prel., 128) (Burnet, p. 204).

(2) « Ce monde, écrit en effet Héraclite, qui est le même pour tous, aucun des dieux ou des hommes ne l'a fait ; mais il a toujours été, il est et sera toujours un feu éternellement vivant, qui s'allume avec mesure et qui s'éteint avec mesure » (frag. 30 Diels ; Rit. et Prel. 45 ; Burnet, p. 150). Et, dans le fragment 66 Diels (Rit et Prel. 36 a, Burnet, p. 151), Héraclite est encore plus explicite : « Le feu, dit-il, dans son progrès jugera et condamnera toutes choses »....*πάντα.... τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.*

Le Monde, ou, plus exactement, ce qui constitue la substance primordiale du monde, est donc le feu vivant qui se transforme suivant une loi immanente.

n'est autre que la substance primordiale du monde, le feu primitif, qui en se transformant produit toutes choses, nous ne sommes plus tentés de voir dans Héraclite un précurseur d'Anaxagore en ce qui concerne la doctrine du « $\text{No}\tilde{\iota}\varsigma$ ».

C'est seulement avec Anaxagore de Clazomènes (1) que le « $\text{No}\tilde{\iota}\varsigma$ » apparaît :

Selon ce philosophe, les substances étaient tout d'abord intimement mélangées, et seul le $\text{No}\tilde{\iota}\varsigma$ a pu tirer le monde de ces substances (frag. 1), parce que seul il est sans mélange et autonome, et, par suite, a un pouvoir absolu sur tous les êtres :

« Toutes les autres choses, dit Anaxagore, participent en une certaine mesure à chaque chose, tandis que le $\text{No}\tilde{\iota}\varsigma$ est infini et autonome ; mais il est seul lui-même par lui-même. Car s'il n'était pas en lui-même, mais s'il était mélangé avec quelque autre chose, il participerait à toutes choses s'il était mélangé à l'une quelconque ; car en chaque chose il y a une portion de chaque chose, comme cela a été dit par moi dans ce qui précède, et ces choses mélangées avec lui l'empêcheraient, de sorte qu'il n'aurait pouvoir sur rien de la même manière qu'il l'a maintenant, étant seul en lui-même (2). » N'étant mélangé à rien, il était susceptible de tenir tout en son pouvoir et de communiquer le mouvement à tout ce qui existe. « Il a... la plus grande force, et le $\text{No}\tilde{\iota}\varsigma$ a pouvoir sur toutes choses, tant sur

(1) Anaxagore serait né vers l'an 500 avant J.-C. et aurait été le contemporain d'Empédocle et de Leucippe.

(2) Fragment 12 Diels, début ; Rit. et Prel. 155 ; Burnet, p. 298.

$\tau\acute{\alpha}$ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὴς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστίν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τῶι ἐμέμεικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τῶι .. καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὥς καὶ μόνον ὄντα ἐφ' ἑαυτοῦ.

Rien n'étant mélangé au $\text{No}\tilde{\iota}\varsigma$, celui-ci pouvait tout tenir en son pouvoir. C'est ainsi que l'ont compris les écrivains postérieurs. Platon écrit dans le *Cratyle* (413 c) : εἶναι δὲ τὸ δίκαιον ὃ λέγει Ἀναξαγόρας, νοῦν εἶναι τοῦτο · αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ὄντα.

Aristote s'exprime de même dans la *Physique* (VIII, 5, 236 b, 24 ; dans le *De An.*, I, 2, 405 a, 13 ; III, 4, 429 a, 18).

les plus grandes que sur les plus petites, qui ont vie. Et le Νοῦς avait pouvoir sur la révolution tout entière, de sorte qu'il se mit à se mouvoir en cercle au commencement (1). » De plus, il connaît toutes choses, de sorte qu'il était capable de tout ordonner le mieux possible : « Il a toute connaissance sur chaque chose, dit Anaxagore,... Et toutes les choses qui sont mélangées ensemble et séparées et distinguées sont toutes connues du Νοῦς. Et le Νοῦς a mis en ordre toutes les choses qui devaient être (2). » — « Et quand le Νοῦς commença à mouvoir les choses, il se produisit une séparation de tout ce qui était mêlé, et pour autant que le Νοῦς le mit en mouvement, tout fut séparé (3). »

Nous nous trouvons donc en présence d'une Divinité, intelligence organisatrice, cause finale, radicalement distincte de la matière qu'elle domine et qu'elle connaît. Le premier, Anaxagore a séparé Dieu de la matière, établissant entre celle-ci et celui-là une différence de nature ; et l'on comprend maintenant le grand éloge d'Aristote : « quand un homme proclama que, de même que dans les animaux, il y avait dans la nature une intelligence cause du monde et de l'ordre universel, cet homme parut seul jouir de sa raison... » (*Métaph.*, I, 3, 984 a). Jusqu'alors Dieu était regardé comme force impersonnelle, non distincte de la matière ; maintenant, il est un être indépendant et autonome, irréductible à la matière, véritablement âme du monde.

Le Νοῦς d'Anaxagore constitue donc, au point de vue philosophique, une grande découverte. Malheureusement elle ne fut pas exploitée : « Anaxagore, dit en effet Aristote, use de l'Esprit comme d'un Deus ex machina pour rendre compte de la formation du monde ; et quand il est dans l'embarras pour expliquer pourquoi une chose existe nécessairement, il le fait

(1) Frag. 12 Diels (suite), p. 404, 16.

(2) Frag. 12 (suite), 404, 15 ; 405, 1.

Γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει.... καὶ τὰ συμμεισγόμενά τε καὶ ἀποχρινόμενα καὶ διαχρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς....

(3) Frag. 13 Diels ; Rit et Prel. 155 ; Burnet, p. 299.

intervenir ; mais dans les autres cas, il postule comme causes des phénomènes tout plutôt que l'Esprit (1). »

En écrivant ces lignes, Aristote se souvenait peut-être du reproche tout semblable que, par la bouche de Socrate, Platon adresse à Anaxagore :

« Ayant un jour entendu quelqu'un lire dans un livre qu'il disait être d'Anaxagore, que l'intelligence est l'ordinatrice et la cause de toutes choses, je fus ravi.... Mais, mon cher ami, je me trouvais déchu de mes hautes espérances, quand, en avançant dans cette lecture, je vis un homme qui ne fait aucun usage de l'intelligence et ne donne pour cause à l'ordonnance de l'univers que l'air, l'éther, l'eau, et beaucoup d'autres choses étranges (2). » Un tel *Noûς* nous fait penser, à tort ou à raison, à la fameuse chiquenaude de Descartes.

Devons-nous aller plus loin dans nos critiques et nous demander avec Zeller (t. II, p. 404 sqq.) si l'intelligence d'Anaxagore est vraiment personnelle et consciente ?

Il est juste de reconnaître que parfois Anaxagore parle du *Noûς* comme d'une force impersonnelle, quand il écrit par exemple : « il est la plus fine de toutes les choses et la plus pure » (3). Mais le *Noûς* est bien doué de conscience puisqu'il connaît le monde ; il y a plus : ce *Noûς*, quoiqu'Anaxagore ne le dise pas explicitement, semble bien ordonner la matière, ce qui suppose un choix, des jugements, donc, une activité spirituelle. A la vérité, Anaxagore ne s'est pas rendu compte de l'importance capitale de sa découverte : nous nous expliquons dès lors pourquoi il n'a pas toujours parlé de l'Esprit avec toute la clarté désirable et surtout qu'il l'a si peu fait intervenir dans le gouvernement du monde.

(1) *Métaph.*, I, 4, 985 a, 18.

'Αναχγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νοῦ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν.

(2) *Phédon*, 97 b 8-98 c 3.

(3) *Frag.* 12 Diels, p. 404, 13.

Ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον.

Il était réservé à Socrate de développer et de compléter les vues théologiques d'Anaxagore :

Le Dieu de Socrate, si l'on ajoute foi aux témoignages de Xénophon et de Platon, est la Raison du monde, et il semble bien que les incertitudes et les hésitations d'Anaxagore touchant la nature même de cette Raison ont disparu, car le Dieu de Socrate est dans le même rapport avec le monde que l'âme avec le corps : nous lisons, en effet, dans les *Mémoires* que la Pensée qui réside dans le Tout dirige toutes choses suivant ses désirs comme notre propre esprit commande au corps (1). Il y a plus : ce Dieu est Providence, mot encore inconnu par Anaxagore : Il voit tout, Il entend tout, Il est présent partout, Il s'occupe de tout (2). Les grands phénomènes de la nature : succession des jours et des nuits, ordre constant des saisons, révolution régulière du soleil, phénomènes qui ont pour objet la satisfaction des besoins de l'homme, ne prouvent-ils pas la sollicitude de la Divinité à notre égard (*Mém.*, *ibid.*, 1, 4) ? Et comment pourrait-on douter de cette sollicitude quand on voit que l'homme a reçu des dieux les sens, l'intelligence, la mémoire (*ibid.*) ? De plus pour Socrate, les oracles sont une preuve de l'existence de la Providence (*Mém.*, IV, 3, 12 ; 16 ; I, 4, 14).

Le Dieu de Socrate est donc la Raison du monde, et qui plus est, Providence. Qu'est-ce à dire ? Que ce Dieu est vraiment une *personne*, que l'on ne peut être tenté de confondre avec

(1) Xénophon, *Mémoires sur Socrate*, I, 4, 17 :

« Sache que ton esprit, tant qu'il est uni à ton corps, le gouverne à son gré. Il faut donc croire aussi que la sagesse, qui vit dans tout ce qui existe, gouverne ce grand Tout comme il lui plaît » (traduction Dacier, Paris, Charpentier, 1873, t. II, p. 371).

Et Xénophon continue : « Quoi ! la vue peut s'étendre jusqu'à plusieurs stades, et l'œil de Dieu ne pourra tout embrasser ! Ton esprit peut en même temps s'occuper des événements d'Athènes, de l'Égypte et de la Sicile, et l'esprit de Dieu ne pourra songer à tout en même temps ! » (Dacier, *ibid.*).

(2) *Mém.*, I, 4, 18.

Alors tu reconnaîtras que telle est la grandeur de l'Etre suprême qui voit d'un seul regard, qui entend tout, qui est partout, qui porte en même temps sur toutes les parties de l'univers (Dacier, p. 372).

quelque force aveugle et impersonnelle et qui ne joue pas, comme le Νοῦς d'Anaxagore, le rôle d'un Deus ex machina.

Polythéisme, monothéisme, conception d'un Dieu, Raison du monde et Providence, telles sont, en théodicée, les principales étapes de l'évolution de la pensée grecque antéplatonicienne.

Platon a-t-il réagi contre cette évolution, ou, au contraire, a-t-il profité du travail accompli par ses devanciers ? C'est ce que nous verrons dans la suite de cet ouvrage. Mais, dès maintenant, il nous est permis de penser que cette lente évolution n'a pas dû rester sans influence sur la philosophie platonicienne.

CHAPITRE PREMIER

LES TEXTES

Dans ce chapitre, nous allons faire, en quelque sorte, l'inventaire complet de tous les passages qui renferment le mot *θεῖος*, en suivant l'ordre des dialogues indiqué dans l'introduction (1).

Voici tout d'abord, dans le tableau suivant, la liste de tous ces passages que nous reprendrons ensuite pour les commenter.

<i>Premier Alcibiade</i>	<i>Euthyphron</i>			
		c 5	322 a 3	<i>Phédon</i>
		534 d 1	341 a 1	58 e 6
	3 b 7	e 3		80 a 3
133 c 1	c 1	535 a 4	<i>Ménon</i>	a 4
c 4	4 e 1	536 c 3		a 7
c 5	e 4	d 2	81 a 6	a 10
134 d 4	5 a 6	542 a 4	b 2	81 a 3
	a 8	b 1	99 c 6	83 e 1
<i>Apologie</i>		b 2	c 10	84 a 8
	<i>Ion</i>	b 3	d 2	85 d 4
27 e 7			d 7	86 a 1
31 d 1	530 b 9	<i>Protagoras</i>	d 8	a 9
33 c 6	533 d 3		e 6	c 6
	534 c 1	315 e 8	100 b 3	

(1) Nous avons suivi le texte et la linéation de la collection G. Budé (Les Belles-Lettres, op. cit.), pour les dialogues déjà parus, c'est-à-dire, pour le *Premier Alcibiade*, l'*Apologie*, l'*Euthyphron*, le *Protagoras*, le *Ménon*, le *Phédon*, le *Banquet*, le *Parménide*, le *Théétète*, le *Sophiste*, le *Timée*, le *Critias*, et les *Lettres*. Pour l'*Ion*, le *Cratyle*, le *Phèdre*, le *Ménexène*, le *Politique*, le *Philèbe*, les *Lois* et la *République*, nous avons adopté le texte et la linéation de l'édition F. Didot, græce et latine.

91 c 8	<i>Cratyle</i>	<i>Sophiste</i>	68 d 3	747 b 6
94 e 4			e 7	e 3
94 e 7	397 c 2	216 b 9	69 c 3	759 c 2
<i>Banquet</i>	407 b 6	232 c 1	d 7	5
	408 c 5	254 b 1	72 d 6	8
180 b 3	421 b 3	265 b 6	73 a 8	d 4
186 b 2		c 10	c 7	766 a 2
187 e 9	<i>République</i>	e 3	76 b 2	781 a 2
206 c 6		e 6	80 b 7	792 d 5
d 1	331 e 6	266 a 6	85 a 7	798 a 8
208 b 1	366 c 7	c 6	88 b 2	809 c 8
209 b 2	368 a 4	d 6	90 b 1	817 a 8
211 e 3	6	268 d 1	c 1	818 b 3
215 c 7	382 e 5		4	7
216 e 8	383 b 4	<i>Politique</i>	8	c 3
222 a 3	c 4			824 b 2
	416 e 5	269 d 5	<i>Critias</i>	834 b 1
<i>Phèdre</i>	469 a 4	270 a 3		871 c 8
	486 a 4	271 d 7	107 b 8	875 c 5
230 a 7	492 e 5	e 7	d 7	886 d 7
234 d 7	497 c 2	275' c 2	110 c 6	899 d 8
238 c 6	499 b 9	276 d 4	<i>Lois</i>	904 d 7
c 9	500 c 8	279 d 1		908 b 3
239 b 3	d 1	309 c 2	626 c 3	945 c 3
e 4	e 4	3	629 c 1	950 b 9
242 a 6	517 d 4	8	630 e 1	951 b 4
c 4	518 e 3	310 a 4	631 b 7	956 b 1
e 2	532 c 1	8	8	957 c 7
244 a 8	540 c 2	<i>Philèbe</i>	c 7	958 d 4
c 3	546 b 4		d 5	965 c 7
245 c 3	589 d 2		642 c 8	966 d 2
246 a 5	e 4	18 b 5	d 5	e 1
246 d 9	590 d 1	22 c 6	644 d 7	969 b 2
e 1	4	33 b 7	657 a 7	
247 a 7	592 a 7	51 e 2	664 d 5	<i>Lettres</i>
249 c 6	598 e 2	62 a 8	666 d 5	7 ^e
d 2	611 e 3	b 3	671 d 2	
256 b 7		<i>Timée</i>	682 a 3	326 b 4
e 3	<i>Parménide</i>		691 e 3	327 e 5
259 d 6		24 c 2	696 a 8	334 d 5
265 a 9	134 e 4	36 e 4	704 d 6	336 e 4
b 1	135 d 3	40 a 3	711 d 6	337 e 2
266 a 8		b 5	713 d 2	340 c 3
279 a 8	<i>Théétète</i>	41 c 7	716 a 3	
		44 d 3	726 3	8 ^e
<i>Ménexène</i>		d 6	727 a 3	
	154 d 3	e 6	728 b 1	353 b 4
244 d 6	176 e 4		732 e 2	357 d 1

LE PREMIER ALCIBIADE.

Après avoir convaincu Alcibiade d'ignorance, Socrate montre à ce dernier que la véritable sagesse consiste à se connaître soi-même, c'est-à-dire à étudier l'âme et cette partie de l'âme où réside toute sa vertu, la sagesse (133 b).

133 c 1 ; 4 ; 5 — « Pouvons-nous trouver, dans l'âme, une partie plus divine que celle où résident l'intelligence et la sagesse ? — Nous ne le pouvons pas, répond Alcibiade. — Cette partie-là, en effet, conclut Socrate, ressemble au divin et celui qui la regarde et y découvre tout le divin, Dieu et la sagesse, celui-là se connaît ainsi parfaitement. » — Ἐχομεν οὖν εἰπεῖν, ὃ τί ἐστὶ τῆς ψυχῆς θειότερον ἢ τοῦτο περὶ ὃ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστίν ; — ΑΛ. Οὐκ ἔχομεν. — ΣΩ. Τῷ θείῳ ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς, καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνοῦς, θεόν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίῃ μάλιστα (1).

Ce passage comporte des variantes touchant le mot θεῖος : au lieu de θειότερον, le manuscrit de Venise (Append., class. 4, cod. 1, bibl. de Saint-Marc) porte νοερώτερον ; il est bien difficile de dire dans quelle mesure il convient d'adopter cette leçon (2). Le même manuscrit donne encore τῷ θεῷ au lieu de τῷ θείῳ, de sorte que nous devrions traduire : cette partie de l'âme ressemble à Dieu. Mais, que nous ayons τῷ θείῳ ou τῷ θεῷ, le sens demeure identique dans un cas comme dans l'autre, quoi qu'il soit plus explicite avec τῷ θεῷ :

La partie de l'âme où se trouvent l'intelligence et la sagesse

(1) Le lecteur qui désirerait approfondir l'étude de ces textes difficiles du *Premier Alcibiade* trouverait une excellente discussion dans les ouvrages du R. P. Des Places : *Études sur quelques particules de liaison...* (p. 67) et : *Une formule platonicienne de récurrence...* (p. 26).

(2) Stallbaum (édit. criti. de Platon, volume V, section I, p. 324) estime que θειότερον est la meilleure leçon : « Neque enim dubitari potest, quin θειότερον, quod aspernatur Buttmanus, pro vera lectione probandum sit. Nam, primum quidem istud νοερώτερον ab ipsius Platonis usu et consuetudine abhoret, invec-tumque est haud dubie a recentiorum Platoniorum amatoribus, quos hoc vocabulum mirifice frequentasse novimus.... »

ressemble au divin, selon Platon. Mais que faut-il entendre par là ? Quel est ce divin ? C'est Dieu, répond Platon. En effet,

Si cette partie de l'âme ressemble au divin, c'est parce que nous découvrons en elle Dieu et la sagesse : καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε καὶ φρόνησιν. Mais si c'est en elle que réside Dieu, il s'ensuit qu'elle ressemble à Dieu, de sorte que ressembler au divin, pour elle, c'est ressembler à Dieu, et nous rejoignons ainsi l'interprétation du manuscrit de Venise.

134 d 4 — « Et, comme nous le disions tout à l'heure, vous aurez toujours en vue dans vos actions le divin et le lumineux. »

— Καὶ ὅπερ γε ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, εἰς τὸ θεῖον καὶ λαμπρὸν ὁρῶντες πράξετε.

Platon s'adresse au législateur : celui-ci doit gouverner les yeux fixés sur le divin, c'est-à-dire sur cette partie de l'âme où se trouve la Divinité, car le texte que nous venons de citer ne fait que rappeler le passage antérieur 133 c (1).

(1) Il se pourrait, comme le fait remarquer M. Croiset (Société des Belles-Lettres, collection G. Budé, t. I, p. 112), que le texte 134 D se rapporte à un développement antérieur ne figurant pas dans les manuscrits (133 c, depuis Ἄρ' οὖν ὅτι ὥσπερ κάτοπτρά ἐστι... jusqu'à τὸ δὲ γινώσκειν) où Platon déclare que c'est Dieu qu'il faut regarder, parce qu'il est le meilleur miroir des choses humaines : εἰς τὸν θεὸν ἄρα βλέποντες ἐκείνῳ καλλίστῳ ἐνόπτρῳ χρῶμεθ' ἂν καὶ τῶν ἀνθρωπίνων εἰς τὴν ψυχῆς ἀρετήν, καὶ οὕτως ἂν μάλιστα ὁρῶμεν καὶ γινώσκομεν ἡμᾶς αὐτοὺς.

Quoi qu'il en soit, nous trouvons dans ce développement une idée toute néo-platonicienne, l'idée mystique de Dieu éclairant l'âme humaine :

Pour Plotin, en effet, quand, se dépassant elle-même, l'intelligence se laisse transporter par l'amour, alors, en elle-même, elle voit en quelque sorte Dieu, tant elle jouit de sa présence : « tous deux ne font qu'un; impossible de distinguer l'âme de la Divinité... » (*Enn.*, VI, VII, 34 : ἀλλ' ἐν ἄμφω · οὐ γὰρ ἂν διακρίναις ἔτι...). Et, pour faire comprendre que c'est en elle-même que l'âme arrive à contempler la lumière divine (c'est l'expression dont il se sert dans *Enn.*, V, V, 8), Plotin a recours à l'exemple de l'œil « qui ne considère pas une lumière extérieure et étrangère, mais que frappe une clarté qui lui est propre, un rayon beaucoup plus brillant que celui qui apparaît au milieu des ténèbres de la nuit et qui jaillit de cet organe même » (*Enn.*, V, V, 7 : οὐ τὸ ἔξω φῶς οὐδὲ τὸ ἀλλότριον εἴσεται, ἀλλὰ πρὸ τοῦ ἔξω οἰκείον τι καὶ μᾶλλον στιλπνότερον ἐν ἀκαρεῖ θεᾶται, ἢ νόκτωρ ἐν σκότῃ πρὸ αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ προσηδήσαντος).

Il y a, certes, une très grande ressemblance entre cette théorie et les déclarations de Platon, d'après lesquelles, comme nous l'avons vu, c'est en elle que l'âme

Et, maintenant, on peut se demander : pourquoi cette partie de l'âme ressemble-t-elle à Dieu ? Est-ce parce que Celui-ci l'a créée à son image ? Ou bien est-ce parce que la Divinité lui est immanente en ce sens qu'elle en constitue la substance et l'activité ? Poser de telles questions, c'est poser le problème même de la nature du Dieu de Platon, problème que nous nous efforcerons de résoudre bientôt, dans le troisième chapitre.

APOLOGIE DE SOCRATE.

27 e 7 — « Toi persuader à quelque personne tant soit peu sensée que le même homme peut croire et à des choses démoniaques et à des choses divines, et nier l'existence des démons, des héros et des dieux, voilà qui est radicalement impossible. » — Ὅπως δὲ σύ τινα πείθοις ἂν καὶ σμικρὸν νοῦν ἔχοντα ἀνθρώπων, ὥς | οὐ | (1) τοῦ αὐτοῦ ἔστιν καὶ δαιμόνια καὶ θεῖα ἡγεῖσθαι, καὶ αὖ τοῦ αὐτοῦ μήτε δαίμονας μήτε θεοὺς μήτε ἥρωας, οὐδεμίᾳ μηχανῇ ἔστιν.

Puisque, selon Socrate, il est impossible de croire aux choses démoniaques et divines et de nier l'existence des héros, des démons et des dieux, il s'ensuit que croire à ces choses revient à admettre l'existence des héros, des démons et des dieux : Ce sont ceux-ci qui sont désignés par l'expression « δαιμόνια καὶ θεῖα », et nous pourrions traduire θεῖα par « les dieux ».

31 d 1 — « La cause de cette conduite (c'est-à-dire de ce fait d'avoir donné à chacun en particulier des avis et de n'avoir pas eu le courage de prendre la parole à l'assemblée pour donner des conseils à la patrie), la cause de cette conduite, c'est ce quelque chose de divin et de démoniaque qui s'est manifesté à moi en toute occasion. » — Τούτου δὲ αἴτιόν ἐστιν... ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται...

découvrir Dieu et la sagesse. Il ne serait donc pas invraisemblable de dire que le *Premier Alcibiade* constitue peut-être l'une des sources de la grande théorie néoplatonicienne de la procession des êtres en Dieu.

(1) La suppression de la particule οὐ rend le sens de la phrase beaucoup plus clair.

Ainsi ce quelque chose de divin n'est autre que le démon de Socrate. Mais qu'est-ce qu'un démon pour Platon ? D'après le *Banquet* (202^e) (1), c'est un être intermédiaire entre le mortel et l'immortel, entre Dieu et l'homme. Cette définition ne nous satisfait cependant pas : qui dit intermédiaire, dit termes extrêmes, et l'on ne connaît parfaitement celui-là que si l'on ignore rien de ceux-ci. Or, dans le cas présent, l'un de ces termes est pour nous un x ; c'est le Dieu de Platon que nous n'avons pas encore étudié. Par suite la nature intime du démon nous échappe.

Tout cela revient à dire que seule la théologie platonicienne nous renseignera sur cette nature : elle nous apprendra, en effet, quel est le Dieu de Platon, s'il communique avec les hommes et si, pour ce faire, Il a besoin d'un intermédiaire qui serait précisément un démon.

33 c 6 — « Mais, pour moi..., dit Socrate, c'est un devoir que Dieu m'a prescrit (devoir qui consiste à éclairer les hommes et à prêcher la véritable sagesse) par des oracles, par des songes, par tous les moyens dont une puissance divine étrangère n'a jamais usé pour prescrire quelque chose à un homme. » — Ἐμοὶ δὲ τοῦτο.... προστέταχται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ πρόπῳ, ὥπερ τίς ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὅτιοῦν προσέταξε πράττειν....

L'expression « θεία μοῖρα » désigne à coup sûr quelque puissance supérieure, supra-naturelle. Mais comme nous ignorons encore quels sont les rapports qui existent entre le Dieu de Platon et l'homme, nous ne savons pas si cette puissance est Dieu ou quelque démon.

(1) *Banquet*, 202 d e :

Après avoir déclaré que l'amour est un grand démon (δαίμων μέγας), Platon définit ainsi la fonction d'un démon :

Ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν · ἐν μέσῳ δ' ὃν ἀμφοτέρων συμπληροῖ....

EUTHYPHRON.

3 b 7 : Je comprends, Socrate : c'est parce que tu declares que quelque chose de démoniaque se manifeste à toi en toute occasion; voilà pourquoi il (Mélétus) t'accuse d'introduire de nouvelles croyances touchant les choses divines [c'est-à-dire, en matière religieuse] — Μανθάνω, ὦ Σώκρατες · ὅτι δὴ σὺ τὸ δαιμόνιον φῆς σαυτῷ ἐκάστοτε γίνεσθαι. Ὡς οὖν καινοστομοῦντός σου περὶ τὰ θεῖα γέγραπται ταύτην τὴν γραφήν.....

Nous traduisons « introduire de nouvelles croyances touchant les choses divines » par « introduire de nouvelles croyances en ce qui concerne les dieux, c'est-à-dire, en matière religieuse : d'après l'histoire, en effet, Socrate fut accusé d'admettre de nouveaux dieux. Par suite, quand, rappelant cette accusation, Euthyphron déclare : voilà pourquoi Mélétus t'accuse d'innover touchant les choses divines, il veut dire : touchant les dieux ou en matière religieuse.

3 c 1 : « C'est ainsi que pour ma part, toutes les fois que je parle de choses divines à l'assemblée et que je leur prédis l'avenir, ils se moquent de moi comme d'un fou » — Καὶ ἐμοῦ γάρ τοι, ὅταν τι λέγω ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ περὶ τῶν θεῶν προλέγων αὐτοῖς τὰ μέλλοντα, καταγελῶσιν ὡς μαινομένου...

Le devin vient de rappeler que c'est à cause de ses opinions religieuses que Socrate a été accusé par Mélétus, celui-ci sachant bien que cette matière se prête aisément aux calomnies de la foule, et il ajoute que lui aussi se voit en butte à ces calomnies quand il entretient ses auditeurs des choses divines. Par « choses divines », il faut donc entendre « choses religieuses » ou « religion ».

4 e 1 : « ils ne savent pas (il s'agit de ceux qui regardent comme impie l'acte d'Euthyphron poursuivant son père devant les tribunaux) ce que le divin est, c'est-à-dire, pense touchant ce qui est pieux et ce qui est impie. »

Nous traduirons ainsi : ils ne savent pas quels sont les juge-

mients des dieux touchant ce qui est pieux et ce qui est impie — *Κακῶς εἰδότες, ὃ Σώκρατες, τὸ θεῖον ὡς ἔχει τοῦ ὀσίου τε πέρι καὶ τοῦ ἀνοσίου.*

4 e 4 : Le passage suivant appelle la même interprétation : crois-tu savoir exactement quels sont les jugements des dieux, ce qui est pieux et ce qui ne l'est pas ? *Οὕτως δ' ἀκριβῶς οἶει ἐπίσταςθαι περὶ τῶν θεῶν ὅπῃ ἔχει καὶ τῶν ὀσίων τε καὶ ἀνοσίων,.... ;*

5 a 6 et 8 : « Je lui déclarerai que, pour moi, de tout temps, j'attachais le plus grand prix à connaître les choses divines et que, maintenant, puisqu'il affirme que je suis coupable d'innover à tort et à travers sur ce sujet, je me suis fait ton disciple » — *λέγοντα ὅτι ἔγωγε καὶ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ τὰ θεῖα περὶ πολλοῦ ἐποιούμην εἰδέναι, καὶ νῦν, ἐπειδὴ με ἐκεῖνος αὐτοσχεδιάζοντά φησι καὶ καινοτομοῦντα περὶ τῶν θεῶν ἐξαμαρτάνειν, μαθητὴς δὲ γέγονα σός.*

L'ION.

Dans ce dialogue, Platon décrit les caractères de l'inspiration poétique, nous expliquant ainsi l'origine de la poésie :

L'inspiration poétique met hors d'eux-mêmes ses propres bénéficiaires, les rendant semblables aux Bacchantes et aux Corybantes (533 c-534 a) : ils ne sont plus de sang-froid quand ils composent leurs plus beaux chants, dit Platon, ils entrent en fureur et ne se possèdent pas, comme les Bacchantes qui, dans leurs moments d'ivresse, puisent dans les fleuves le lait et le miel, et cessent d'y puiser, rendues à elles-mêmes (1).

D'autre part, l'inspiration poétique exige que le poète joue un rôle passif en quelque sorte ; en d'autres termes, il suffit que celui-ci ne fasse pas obstacle à la Divinité qui veut se manifester par lui, car, pour Platon, ce n'est pas lui qui parle,

(1) *Ion.* 533 E-534 A.

.... Καὶ κατεχόμενοι, ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύττονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφρονες δ' οὖσαι οὐ....

mais c'est la Divinité qui se fait entendre par sa bouche :

« Et le but pour lequel Dieu, leur ayant ôté l'esprit, se sert d'eux comme des ministres ainsi que des prophètes et des devins inspirés, c'est, qu'en les entendant, nous sachions bien que ce n'est pas d'eux-mêmes qu'ils disent de si belles choses, puisqu'ils sont hors de leur bon sens, mais qu'ils sont les organes de la divinité.... » (1).

Ainsi, pour Platon, le poète travaille, non pas d'après une méthode réfléchie, mais sous l'empire d'un véritable transport : il semble même que ce soit quelque puissance invisible qui dirige sa main, son intelligence n'y étant pour rien : la poésie aurait donc, selon Platon, une origine supra-naturelle. Et ce n'est pas là l'enseignement d'un seul dialogue : nous trouvons la même conception, esquissée seulement, dans *Phèdre* (2).

On dira : en attribuant à la poésie une origine supra-sensible, vous dénaturez la pensée de Platon : avant tout celui-ci veut montrer que la poésie n'est point due à l'art, mais à un concours divin, *θεία μοῖρα*, bref qu'elle vient des dieux qui n'existent pas, selon Platon, et que, par suite, elle se réduit à une sorte d'extravagance. Ce qui le prouve surtout, c'est le ton ironique avec lequel Platon parle des poètes et des rhapsodes et qui éclate principalement à la fin du dialogue quand Socrate décerne à Ion « le beau titre de rhapsode divin et non habile d'Homère » (cf. STALLBAUM, vol. IV, sect. 2, p. 377).

Nous pourrions peut-être raisonner de la sorte si l'*Ion* était un dialogue isolé ; mais il existe le *Ménon*, le *Phèdre* et le

(1) Ibid., 534 c-d.

Διὰ ταῦτα δ' ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν τούτοις χρήται ὑπηρέταις καὶ τοῖς χρησιμφοῖς καὶ τοῖς μάντεσι τοῖς θεοῖς, ἵνα ἡμεῖς οἱ ἀκούοντες εἰδῶμεν, ὅτι οὐχ οὗτοι εἰσὶν οἱ ταῦτα λέγοντες οὔτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς.

(2) Dans *Phèdre* (245 A), Platon considère, en effet, l'inspiration poétique comme un délire :

« Il y a, dit-il, une troisième espèce de possession et de délire, celui qui vient des Muses : quand il s'empare d'une âme délicate et chaste, il la transporte... ».

Banquet. Or, dans ces dialogues, Platon nous enseigne que la vertu, le génie politique et enfin l'amour sont dus, non pas à l'art ou à la science, mais à un concours divin, *θεία μοίρα* :

« Ce n'est ni naturellement ni par l'enseignement, mais en vertu d'une *condition divine* que la vertu arrive à ceux en qui elle se rencontre, sans intelligence de leur part » 'Αρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδασκτὸν, ἀλλὰ θεία μοίρα παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται... (*Ménon*, 99 e; cf. un peu plus loin notre étude du *Ménon*). Voilà pour la vertu. Dans le *Ménon*, Platon déclare que les hommes politiques méritent eux aussi le titre de divin, qu'ils sont saisis d'enthousiasme et inspirés par la Divinité quand ils réussissent en parlant sur beaucoup d'affaires, sans avoir aucune science de ce qu'ils disent : καὶ τοὺς πολιτικούς οὐχ ἥκιστα τούτων φαῖμεν ἂν θείους τ' εἶναι..... κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ, ὅταν κατορθῶσι λέγοντες πολλὰμηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσι (*Ménon*, 99 d).

Et Platon ne dit-il pas que, par rapport aux connaissances, les hommes politiques ne diffèrent en rien des prophètes et des devins inspirés ! Οὐδὲν διαφερόντως ἔχοντες πρὸς τὸ φρονεῖν ἢ οἱ χρησμοδοί τε καὶ οἱ θεομάντιες (*Ménon*, 99 c). Ainsi, le génie politique ne doit point son origine à la science ou à l'art, mais il est dû à un concours divin, *θεία μοίρα* : tout comme les poètes et les hommes vertueux, les hommes d'Etat ne savent pas ce qu'ils font, mais sont inspirés par la divinité.

Quant à l'amour, que Platon appelle un grand démon dans le *Banquet* (202 e : *δαίμων μέγας*....), il est regardé, dans *Phèdre*, comme un délire dû à Eros et à Aphrodite (265 b) (cf. notre étude du *Banquet*). Voilà donc l'amour qui, lui aussi, vient des dieux, *θεία μοίρα*.

Pour être logiques avec eux-mêmes, les partisans de l'objection devraient donc dire : la vertu, pour Platon, ne provient pas de l'art ou de la science, mais des dieux qui n'existent pas : c'est une extravagance ! Le génie politique vient également des dieux qui n'existent pas : c'est une extravagance ! Et il en est de même de l'amour.

Eh bien ! non, le génie politique et surtout la vertu et l'amour qui tiennent une place si importante dans le système platonicien ne sont pas des extravagances. C'est pourquoi, nous maintenons notre conclusion : la poésie, pour Platon, a une origine supra-naturelle.

On comprend, dès lors, que, pour caractériser l'inspiration poétique, Platon ait employé le mot divin dans le sens de supra-sensible. Il répète à plusieurs reprises que ce n'est pas l'art, mais une puissance divine qui dirige le poète :

533 d 3 — « ce talent que tu as de bien discourir sur Homère, dit Socrate au rapsode Ion, n'est point, comme je le disais à l'instant même, un effet de l'art ; c'est je ne sais quelle vertu divine qui t'anime » — Ἔστι γὰρ τοῦτο τέχνη μὲν οὐκ ὄν παρὰ σοὶ περὶ Ὀμήρου εὖ λέγειν, ὃ νῦν δὴ ἔλεγον, θεία δὲ δυνάμις, ἥ σε κινεῖ...

534 c 1 et 5 — « Comme ce n'est point par art, mais en vertu d'une condition divine que les poètes composent et disent sur divers sujets un grand nombre de belles choses, chacun d'eux ne peut réussir que dans le genre vers lequel la Muse le pousse, l'un, dans le dithyrambe, l'autre dans les panégyriques... et chacun d'entre eux est médiocre dans les autres genres : c'est que ce n'est pas l'art, mais une puissance divine qui préside à leur travail » — ἄτ' οὖν οὐ τέχνη ποιοῦντες καὶ πολλὰ λέγουσι καὶ καλὰ περὶ τῶν πραγμάτων..., ἀλλὰ θεία μοῖρα τοῦτο μόνον οἷός θ' ἕκαστος ποιεῖν καλῶς, ἐφ' ὃ ἡ Μοῦσα αὐτὸν ὥρμησεν, ὃ μὲν διθυράμβους, ὃ δ' ἐγκώμια.... τὰ δ' ἄλλα φαῦλος αὐτῶν ἕκαστός ἐστιν · οὐ γὰρ τέχνη ταῦτα λέγουσιν, ἀλλὰ θεία δυνάμει.

535 a 4 — Et Ion, le rapsode, persuadé par Socrate, convient que « c'est en vertu d'une condition divine que les bons poètes sont auprès de nous les interprètes des dieux » — Καί μοι δοκοῦσι θεία μοῖρα ἡμῖν παρὰ τῶν θεῶν ταῦθ' οἱ ἀγαθοὶ ποιηταὶ ἐρμηνεύειν.

536 c 3 — « Ce n'est point par art ni par science que tu parles d'Homère, mais grâce à une condition divine » — Οὐ γὰρ τέχνη οὐδ' ἐπιστήμη περὶ Ὀμήρου λέγεις ἃ λέγεις, ἀλλὰ θεία μοῖρα.

536 d 2 — Et tu me demandes la cause de cette facilité à

parler d'Homère, et de cette stérilité au sujet des autres : ce n'est donc point par art, mais par une condition divine que tu es un rapsode d'Homère » — *Τούτου δ' ἐστὶ ταῦτιον, ὃ μ' ἐρωτᾷς, διότι σὺ περὶ μὲν Ὀμήρου εὐπορεῖς, περὶ δὲ τῶν ἄλλων οὐ, ὅτι οὐ τέχνη, ἀλλὰ θεία μοῖρα Ὀμήρου δεινὸς εἶ ἐπαινέτης.*

542 a 4 — Et Socrate, à la fin du dialogue, exprime encore la même idée : « Si, au contraire, ce n'est point par art, mais en vertu d'une condition divine qu'étant possédé d'Homère, tu dis tant de belles choses sur ce poète, sans intelligence de ta part, comme je le disais tout à l'heure, en ce cas, tu n'es pas injuste » *εἰ δὲ μὴ τεχνικός εἶ, ἀλλὰ θεία μοῖρα κατεχόμενος ἐξ Ὀμήρου μὴδὲν εἰδὼς πολλὰ καὶ καλὰ λέγεις περὶ τοῦ ποιητοῦ, ὥσπερ ἐγὼ εἶπον περὶ σοῦ, οὐδὲν ἄδικεῖς.*

Dans tous ces passages, l'inspiration est regardée comme une vertu ou une condition divine. Et comme, pour Platon, elle a une origine supra-naturelle, c'est précisément à cause de cette origine qu'elle est appelée divine.

Et ce n'est pas seulement l'inspiration, mais aussi son propre bénéficiaire, le poète, qui, pour Platon, mérite le qualificatif de « divin » :

C'est ainsi qu'à la fin du dialogue, Socrate met en demeure le rapsode Ion de choisir entre les deux termes de cette alternative : ou prétendre que c'est la science qui préside au travail du poète et du rapsode, mais c'est là tromper et être injuste puisque le poète n'écrit que dans le délire, quand il est hors de lui-même, ou reconnaître qu'une puissance divine collabore avec le faiseur de vers et, par ce fait, mériter le beau titre d'homme divin. Ion ne balance pas : il préfère passer pour un homme divin :

542 b 1, 2, 3 : « Vois donc si tu préfères passer à nos yeux pour un homme injuste ou pour un homme divin. — Ion : la différence est grande, Socrate ; et il est bien plus beau de passer pour quelque chose de divin. — Nous t'accordons donc, Ion, le beau titre de rapsode divin et non habile d'Homère » — *Ἐλοῦ οὖν πότερα βούλει νομίζεσθαι ὑφ' ἡμῶν ἄδικος*

άνηρ εἶναι, ἢ θεῖος. — Πολὺ διαφέρει, ὧ Σώκρατες · πολὺ γὰρ κάλλιον τὸ θεῖον νομίζεσθαι. — Τοῦτο τοίνυν τὸ κάλλιον ὑπάρχει σοι παρ' ἡμῖν, ὧ Ἴων, θεῖον εἶναι καὶ μὴ τεχνικὸν περὶ Ὀμήρου ἐπαινέτην.

Ailleurs, c'est Homère et ce sont les devins qui sont traités de « divins ».

534 d 1 — « Et le but pour lequel Dieu, leur ayant ôté l'esprit, se sert d'eux comme des ministres ainsi que des prophètes et des devins « divins » (inspirés) ».... (cf. l'avant-dernière note).

530 b 9 — Socrate envie le sort des rhapsodes qui sont toujours richement vêtus et se voient obligés d'étudier continuellement une foule d'excellents poètes, « et principalement Homère, le meilleur et le plus divin des poètes » — ἐν Ὀμήρῳ, τῷ ἀρίστῳ καὶ θειοτάτῳ τῶν ποιητῶν....

534 e 3 — Enfin, ce sont les œuvres mêmes des poètes qui sont considérées comme divines : « Il me semble, déclare Socrate, que Dieu a surtout voulu montrer par cet exemple (il s'agit de Tynnichus de Chalcide qui ne composa que son *Péan* en l'honneur d'Apollon) que nous ne devons pas douter que ces beaux poèmes ne sont pas humains ni l'œuvre des hommes, mais divins et l'ouvrage des dieux » — Ἐν τούτῳ γὰρ δὴ μάλιστα μοι δοκεῖ ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι ἡμῖν, ἵνα μὴ διστάζωμεν, ὅτι οὐκ ἀνθρώπινά ἐστι τὰ καλὰ ταῦτα ποιήματα οὐδ' ἀνθρώπων, ἀλλὰ θεῶν καὶ θεῶν.

Et si le poète est considéré comme divin par Platon, c'est sans doute parce qu'il est inspiré.

Mais, s'il est vrai que le mot θεῖος appliqué à l'inspiration signifie « supra-naturel », une question se pose aussitôt : en quoi consiste cette origine surnaturelle de la poésie ? Quelle est cette puissance divine qui inspire le poète ? Est-ce Dieu ou quelque démon ? Pour répondre à ces questions, il nous faudrait connaître la nature du Dieu de Platon : ce Dieu est-il immanent au monde ou transcendant ? Communique-t-il avec les hommes directement ou par des intermédiaires ? Détermi-

ner quelle est la théologie platonicienne, telle est la nouvelle étude qui s'impose à nous, mais comme elle est fort longue, nous lui consacrons un chapitre spécial, le troisième.

LE PROTAGORAS.

Dans ce dialogue, nous ne rencontrons que trois fois le mot *θεῖος* employé sans doute dans le sens métaphorique ou courant d'excellent, de parfait :

315 e 8 — C'est ainsi que le sophiste Prodicus est traité un peu ironiquement de divin : c'est qu'il me paraît être un homme savant et divin, dit en effet de lui Socrate — *Πάσσορος γάρ μοι δοκεῖ ἀνὴρ εἶναι καὶ θεῖος*.

341 a 1 — Ailleurs, c'est la science de ce sophiste qui est regardée comme divine : il y a, en effet, apparence, Protagoras : la sagesse de Prodicus est divine et ancienne ; elle est du siècle de Simonide ou même plus ancienne — *Κινδυνεύει γάρ τοι, ὦ Πρωταγόρα, ἡ Προδίκου σοφία θεία τις εἶναι πάλαι, ἥτοι ἀπὸ Σιμωνίδου ἀρξαρμένη, ἣ καὶ ἔτι παλαιότερα*.

De nos jours encore, quand nous voulons témoigner notre admiration pour un homme ou pour une doctrine, nous disons : c'est un homme divin, c'est une doctrine divine.

322 a 3 — « Quand l'homme eut été associé à une destinée divine, il fut le seul des animaux qui, à cause de la parenté qui le liait à la Divinité, admit l'existence des dieux » — *Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν [διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν] ζώων μόνον θεοὺς ἐνόμισεν...*

Le mot *θεῖος* désigne sans doute ici, comme le fait remarquer S. Thompson (*The Meno of Plato*, p. 297, E 5) (1), l'élément divin chez l'homme, c'est-à-dire l'âme, de sorte que « destinée » serait synonyme de « nature ».

(1) S. Thompson, p. 297.

In Plato it (*θεία μοῖρα*) sometimes denotes the common divine element in man ; e. g. in *Prot.* 322 A : *ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος...* ; *Phaedr.* 320 A...

MÉNON.

99 c 6 et 10-d 2 — « Ainsi, Ménon, ne convient-il pas d'appeler « divins » tous ces hommes qui, sans intelligence de leur part, réussissent en beaucoup de grandes choses qu'ils font et qu'ils disent ? — Oui, sans doute. — Ce ne serait donc pas sans raison que nous nommerions divins ceux dont nous venons de parler : les prophètes, les devins et tous les poètes ; et nous ne serions pas moins fondés à accorder ce titre aux politiques, les regardant comme saisis d'enthousiasme, eux qui sont inspirés et possédés par la Divinité quand ils réussissent en parlant sur beaucoup d'affaires importantes, sans avoir aucune science de ce qu'ils disent. » — Οὐκοῦν, ὦ Μένων, ἄξιον τούτους θείους καλεῖν τοὺς ἄνδρας, οἵτινες νοῦν μὴ ἔχοντες πολλὰ καὶ μεγάλα κατορθοῦσιν ὧν πράττουσιν καὶ λέγουσι ; — ΜΕΝ. Πάνυ γε. — ΣΩ. Ὅρθῳς ἄρ' ἂν καλοῖμεν θείους τε οὓς νυνδὴ ἐλέγομεν χρησμφδοὺς καὶ μάντεις καὶ τοὺς ποιητικοὺς ἅπαντας · καὶ τοὺς πολιτικοὺς οὐχ ἥκιστα τούτων φαῖμεν ἂν θείους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ, ὅταν κατορθῶσι λέγοντες πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα, μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσιν...

Comme nous l'avons constaté dans l'*Ion*, le poète est appelé divin parce qu'il est inspiré, ne travaillant point par art, ou par science, mais grâce à un concours divin, θεῖα μοῖρα. Ici, Platon généralise : tous ceux qui réussissent en beaucoup de choses, sans intelligence de leur part, doivent être considérés comme divins, c'est-à-dire, inspirés à la manière du poète : ce sont des instruments au service de quelque puissance supérieure à l'homme. Et tel est le cas, pour Platon, non seulement du poète, mais de l'homme politique qui, lui aussi, est possédé par quelque divinité, exécutant de vastes et importants projets sans avoir aucune science de ce qu'il dit ou de ce qu'il fait : μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσι.

99 e 6 — 100 b 3 — « Ce n'est ni naturellement ni par l'enseignement, mais en vertu d'une condition divine, que la

vertu arrive à ceux en qui elle se rencontre, sans intelligence de leur part.... De ce raisonnement il résulte donc, ô Ménon, que c'est grâce à une condition divine que la vertu vient à ceux en qui elle se manifeste — Ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτὸν, ἀλλὰ θεία μοῖρα παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται..... Ἐκ μὲν τοίνυν τούτου τοῦ λογισμοῦ, ὦ Μένων, θεία μοῖρα ἡμῖν φαίνεται παραγιγνομένη ἡ ἀρετὴ οἷς παραγίγνεται.

Ainsi, tout comme l'inspiration poétique et le génie politique, la vertu a une origine divine, c'est-à-dire, supra-naturelle. C'est là, la conclusion du *Ménon* : la vertu n'est pas acquise, soit par l'enseignement, soit par l'exemple, pour la raison primordiale que des personnes éminemment vertueuses, comme Thémistocle, Aristide, Thucydide, ont été incapables d'inculquer ou de faire inculquer leurs principes à leurs enfants (93 e-95 a); n'ayant ni maîtres, ni disciples, la vertu n'est pas une science (99 a-b). Est-elle naturelle à l'homme? Non, répond Platon (99 e) : Ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει ... παραγιγνομένη... Mais alors, si elle n'est ni naturelle ni acquise, d'où vient-elle? Il faut bien avouer que la seule réponse possible est celle-là même que fournit Platon : la vertu est un don divin ou supra-naturel, θεία μοῖρα; comme l'inspiration poétique et le génie politique, elle vient de quelque puissance supérieure à l'homme (1), nous disons « quelque », car cette

(1) Comme l'explique très bien S. Thompson (op. cit., p. 161), la vertu peut être acquise, soit par l'enseignement (διδακτόν), soit par la pratique et l'exemple (ἀσκητόν) ou bien naturelle (φύσει) ou encore accordée ἄλλῃ τινὶ τρόπῳ (θεία μοῖρα, par exemple).

« There the alternatives as to the origin of ἀρετή were threefold; it is either (I) acquired, and that(a) by teaching (διδακτόν) or (b) by practice and example (ἀσκητόν); or (II) native; or (III) given ἄλλῃ τινὶ τρόπῳ. »

Comme nous venons de le voir, les deux premières hypothèses sont écartées par Platon : « Here alternative II (φύσει), dit S. Thompson (ibid.), is eliminated, and we hear no more of ἀσκητόν l (b). In the final result (98 CD and 99 E) we have φύσει again discarded as an alternative. »

La vertu serait naturelle si elle était innée, instinctive. Comme le dit R. G. Bury (*classical review*, VIII, 300, cité par Thompson, op. cit. ibid) : « Φύσις may denote what is independent of human effort or volition; so φύσει is oppo-

puissance nous est encore inconnue, parce que nous ignorons tout, au début de cette étude, de la théologie platonicienne (1).

Et, pour Platon, l'homme vertueux mérite le titre de divin, à cause de l'origine supra-naturelle et de l'excellence de la vertu qui se rencontre en lui :

99 d 7 et 8 — « Aussi, Ménon, les femmes appellent-elles divins les hommes vertueux ; et, les Lacédémoniens, quand ils font l'éloge d'un homme de bien, disent : c'est un homme divin. » — Καὶ αἱ γε γυναῖκες δῆπου, ὦ Μένων, τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῖους καλοῦσι · καὶ οἱ Λάκωνες, ὅταν τινὰ ἐγκωμιάζωσιν ἀγαθὸν ἄνδρα, θεῖος ἀνὴρ, φασὶν, οὗτος.

81 a 6 et b 2 — « C'est que j'ai entendu des hommes et des femmes habiles dans les choses divines..... Ce sont des prêtres et des prêtresses, ceux qui ont pris soin de pouvoir rendre raison des objets relatifs à leur ministère ; c'est aussi Pindare et beaucoup d'autres poètes, ceux qui sont divins » — Ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα..... Οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερειῶν, ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷοις τ' εἶναι διδόναι · λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν, ὅσοι θεοὶ εἰσιν.

Comme il est question de prêtres et de prêtresses, c'est-à-dire de personnes qui s'occupent de tout ce qui regarde la religion et les dieux, les choses divines dont il est question dans ce passage, ne sont autres que les choses religieuses.

sed to νόμῳ (*Prot.* 337 c, *gorg.* 482 e), to τέχνῃ (*Rep.* 381 a), to διδασκτόν (*Prot.* 323 c), to σοφίᾳ (*Apol.* 22 c)... ».

(1) M. A. M. Adam, dans l'introduction de son *Protagoras* (p. xxxiv), nous apprend qu'il existe, selon Platon, deux sortes de vertus : l'une, populaire, l'autre, philosophique, la première relevant de l'opinion vraie, la seconde du savoir :

« It is in the *Meno* that the difference between demotic and philosophic virtue is first clearly laid down. » Nous trouvons la même conception dans Archer-Hind's *Phaedo*, App. I.

En quoi consiste cette vertu philosophique ? Nous répondons à cette question dans le troisième chapitre de cet ouvrage. Qu'il nous suffise de dire, pour l'instant, qu'il n'y a pas une différence de nature entre cette vertu et la vertu populaire et que l'on passe progressivement de l'une à l'autre en s'élevant de beautés en beautés jusqu'à la Beauté.

PHÉDON.

58 e 6 — « Car c'était un homme heureux que j'avais sous les yeux, Échécrate (il s'agit de Socrate au moment de sa mort)..... A tel point qu'il me donnait le sentiment, lui qui pourtant allait vers la demeure d'Hadès, de ne point y aller sans un concours divin » — Εὐδαίμων γάρ μοι ἀνὴρ ἐφαίνετο, ὃ Ἐχέκρατες..... ὥστε μοι ἐκεῖνον παρίστασθαι, μὴδ' εἰς Ἄϊδου ἰόντα, ἄνευ θείας μοίρας ἔναι.....

L'attitude de Socrate a frappé Phédon, un tel calme, une telle sérénité et même une telle joie en présence de la mort l'ont confondu. Non, s'écrit-il, ce n'est point par ses seules forces humaines qu'il s'en allait chez Hadès; un concours divin, c'est-à-dire surnaturel, l'assistait. Nous retrouvons, dans ce passage, l'expression si souvent employée par Platon, dans *Ion* et le *Ménon* notamment, *θεία μοῖρα*, où le mot « divin » est synonyme de « supra-naturel » (1).

80 a 3, 4, 7, 10 — Pour prouver l'immortalité de l'âme, Platon fait appel à de nombreux arguments : il montre notamment que, par sa nature, l'âme commande au corps, ressemblant ainsi à ce qui est divin, immortel, indissoluble, c'est-à-dire, à l'Idée :

« Quand sont ensemble l'âme et le corps, la nature assigne à celui-ci servitude et obéissance et à celle-là commandement et maîtrise. Sous ce nouveau rapport, des deux quel est, à ton avis, celui qui ressemble au divin et celui qui ressemble au mortel? Ne te semble-t-il pas que le divin est, de sa nature, fait pour commander et diriger, et le mortel, au contraire, pour obéir et être esclave? — C'est mon avis. — Auquel donc

(1) Selon J. BURNET (*Plato's Phaedo*), *θεία μοῖρα*, dans le passage qui nous occupe, est synonyme de Providence, ce qui implique bien, comme nous le supposons, l'idée de quelque puissance supérieure qui assiste l'homme :

P. 6 « ἄνευ θείας μοίρας, lit ' without a divine dispensation '. The meaning is that ' Providence ' would watch over him on his way.

des deux l'âme ressemble-t-elle ? — Il est bien évident, Socrate, que, pour l'âme, c'est au divin et pour le corps, au mortel. — Examine donc, Cébès, dit-il, si ce que nous avons dit entraîne cette conclusion (1) : c'est au divin, à l'immortel, à l'intelligible, à ce dont la forme est une, à ce qui est indissoluble et demeure toujours en même façon identique à soi, que l'âme ressemble le plus, tandis que, au contraire, c'est à l'humain, au mortel, au non-intelligible, à ce dont la forme est multiple, à ce qui est sujet à se dissoudre et qui ne reste jamais identique à soi, que le corps ressemble le plus ». — Ἐπειδὴν ἐν τῷ αὐτῷ ὥσι ψυχὴ καὶ σῶμα, τῷ μὲν δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι ἢ φύσις προσταττει, τῇ δὲ ἄρχειν καὶ δεσπόζειν · καὶ κατὰ ταῦτα αὖ πότερόν σοι δοκεῖ ὅμοιον τῷ θείῳ εἶναι καὶ πότερον τῷ θνητῷ ; Ἡ οὐ δοκεῖ σοι τὸ μὲν θεῖον οἷον ἄρχειν τε καὶ ἡγεμονεύειν πεφυκέναι, τὸ δὲ θνητὸν ἄρχεσθαι τε καὶ δουλεύειν ; — Ἐμοιγε. — Ποτέρῳ οὖν ἡ ψυχὴ ἔοικεν ; — Δῆλα δὴ, ὦ Σώκρατες, ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ τῷ θείῳ, τὸ δὲ σῶμα τῷ θνητῷ. — Σκόπει δὴ, ἔφη, ὦ Κέβης, εἰ ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων τάδε ἡμῖν ξυμβαίνει, τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθάνατῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ αἰεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῇ, τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ ἀνοήτῳ καὶ πολυειδεῖ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον αὖ εἶναι σῶμα....

Le divin, dit Platon, est naturellement fait pour commander et l'âme lui ressemble, parce que la nature lui assigne commandement et maîtrise. Mais quel est ce divin ? C'est l'idée, répond Platon : celui-ci déclare que l'âme ressemble au divin, τῷ θείῳ, et il ajoute : à l'immortel, à l'intelligible, à ce dont la forme est une, à ce qui est indissoluble.... Or c'est l'idée qui, selon Platon, possède tous ces attributs.

83 e 1 — Nous retrouvons ce sens dans le passage suivant : « En conséquence de quoi, dit Platon en parlant de l'âme qui

(1) Comme le dit J. Burnet (op. cit., p. 69), les résultats d'une discussion dialectique sont désignés, dans le système platonicien, par le terme technique : τὰ συμβαίνοντα. Aussi convient-il de traduire « τάδε.. ξυμβαίνει » par « entraînent cette conclusion ».

n'a pas su s'affranchir du corps, elle est privée de tout commerce avec ce qui est divin et, par suite, pur et unique dans sa forme.... » — Καὶ ἐκ τούτων ἅμοιρος εἶναι τῆς τοῦ θεοῦ τε καὶ καθαροῦ καὶ μονοειδοῦς συνουσίας.

81 a 3 — « Or donc, si tel est son état (il s'agit de l'âme), c'est vers ce qui lui ressemble qu'elle s'en va, vers ce qui est invisible, c'est-à-dire vers ce qui est et divin et immortel et sage », et Platon continue : « C'est vers le lieu où son arrivée réalise pour elle le bonheur, où elle est délivrée de l'erreur, de l'ignorance, des craintes, des amours désordonnées et des autres maux de la condition humaine, et, comme on dit des initiés, c'est véritablement dans la compagnie des dieux qu'elle passe le reste de son temps. » — Οὐκοῦν οὕτω μὲν ἔχουσα εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ ἀειδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οἷ ἀφικομένη ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαίμονι εἶναι, πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ φόβων καὶ ἀγρίων ἐρώτων καὶ τῶν ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων ἀπηλλαγμένη, ὥσπερ δὲ λέγεται κατὰ τῶν μεμυημένων, ὡς ἀληθῶς τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ θεῶν διάγουσα (1) ;

Dans ce passage, Platon semble s'inspirer de la tradition orphique d'après laquelle, au terme des épreuves infernales qui doivent l'arracher au cercle des générations, l'âme retrouve sa nature divine et passe son existence dans la compagnie des dieux et des héros. Le divin vers lequel l'âme s'en va ne serait donc, d'après la tradition que nous venons de rappeler, que cette compagnie même des dieux et des héros. Mais, comme nous le montrerons dans la suite (cf. chap. III), Platon ne croit pas à l'existence de ces derniers, de sorte

(1) Après ἀπηλλαγμένη on attendrait διαγούση (leçon adoptée par l'édition F. Didot et qui est celle de Heindorf), fait remarquer J. Burnet (op. cit., p. 72). Et nous ne voyons pas non plus pourquoi nous ne lirions pas ἀπηλλαγμένη ; « It would be easier to write ἀπηλλαγμένη, écrit J. Burnet (ibid.), for there is no reason why the grammatical construction of ὑπάρχει should be kept up. The general sense of sentence suggests the nominative. » Mais comme il n'est pas de notre compétence de juger si la leçon d'un manuscrit doit être suivie plutôt que telle autre, nous avons adopté le texte, très bien établi, de l'édition de la Société des Belles Lettres.

qu'il rapporte fidèlement une tradition que ruine par ailleurs, en partie, sa théologie : cette attitude conservatrice ne doit pas nous étonner, car elle était dictée à Platon par le souci légitime de ne pas heurter de front les opinions de ses contemporains. Mais nous reviendrons plus longuement sur ce sujet.

84 a 8 — « Elle prend (il s'agit de l'âme philosophique qui sait dominer le corps et les passions), elle prend le vrai, le divin, ce qui échappe à l'opinion, et pour spectacle et pour aliment. » — Τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξατον θεωμένη καὶ ὑπ' ἐκείνου τρεφομένη...

Nous noterons bientôt à propos du *Cratyle* (421 b et 408 c ; v. ad hoc, p. 55), et nous retrouverons la même conception dans *Phèdre* (246 e), que, pour Platon, le divin désigne tout ce qui est vrai, tout ce qui est bon et tout ce qui est bien ; le divin, dans le passage qui nous occupe, c'est le vrai ou la science (ἐπιστήμη) par opposition à l'opinion (δόξα).

85 d 4 — Pour Simmias, la question de l'immortalité de l'âme ne saurait être l'objet d'une certitude (85 c) : quand on n'a le moyen, ni de découvrir par soi-même, ni de s'instruire près d'un autre, on se contente alors d'une simple probabilité en choisissant dans les traditions ce qu'il y a de meilleur et de moins contestable : « Parmi tous les raisonnements humains, dit Simmias, il faut choisir le meilleur et le plus fort et, s'abandonnant à lui comme à une nacelle, traverser ainsi les tempêtes de cette vie, à moins qu'on puisse trouver pour le voyage quelque vaisseau plus solide, quelque raisonnement divin. — Ἐπὶ τούτου ὁχούμενον, ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον, εἰ μὴ τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιότερου ὀχήματος, ἢ λόγου θείου τινός, διαπορευθῆναι....

On peut traduire « λόγου θείου » par révélation divine ou supra-naturelle et par « raisonnement solide » : dans le premier cas, le raisonnement est divin parce qu'il vient de quelque puissance supérieure qui fait découvrir à l'homme la vérité par une sorte d'illumination intérieure ; dans le deuxième

cas, il est divin, simplement parce qu'il conduit au divin, c'est-à-dire, comme nous venons de le voir, à tout ce qui est vrai, à la science, à la certitude.

L'*Ion* et le *Ménon* autorisent la première interprétation : dans ces dialogues, en effet, Platon semble admettre la possibilité d'une révélation supra-naturelle, qu'il s'agisse de poésie, de vertu ou de politique, et l'étude du Dieu de Platon nous confirmera dans cette manière de voir.

86 a 1 — « L'harmonie, dit Simmias, est chose invisible, incorporelle, absolument belle, divine enfin. » — Ἡ μὲν ἀρμονία ἀόρατον καὶ ἀσώματον καὶ πάγκαλόν τι καὶ θεῖόν ἐστιν....

Après avoir exposé les qualités de l'harmonie, l'invisibilité, l'incorporeité, la beauté, Simmias les résume, en quelque sorte, dans ce qualificatif de divin : l'harmonie est invisible, incorporelle, belle, en un mot, elle est divine. θεῖος est donc, pour Simmias, synonyme de beau, d'incorporel ; en d'autres termes, il désigne tout ce qui possède ces qualités et d'autres semblables, et nous sentons que, dans la pensée de Simmias, tout ce qui possède certaines qualités doit être appelé divin. Nous reconnaissons bien là l'esthète grec pour qui mérite d'être regardé comme divin tout ce qui est excellent, parfait... De nos jours encore, nous employons parfois le mot divin dans ce sens métaphorique ou courant, sens que nous retrouvons dans les passages suivants du *Phédon* :

86 a 9 — « Quel moyen, en effet, de faire subsister et la lyre, ses cordes ayant sauté, et les cordes qui sont de nature mortelle, tandis que serait détruite l'harmonie, elle qui est de même nature et de même famille que le divin et l'immortel. » — Οὐδεμία γὰρ μηχανὴ ἂν εἴη τὴν μὲν λύραν ἔτι εἶναι διεργωγυιῶν τῶν χορδῶν καὶ τὰς χορδὰς θνητοειδεῖς οὕσας, τὴν δὲ ἀρμονίαν ἀπολωλέναι τὴν τοῦ θεοῦ τε καὶ ἀθανάτου ὁμοφυῇ τε καὶ συγγενῇ....

86 c 6 — « Si donc l'âme se trouve être une harmonie, évidemment, aussi souvent que notre corps est relâché ou fortement atteint par les maladies et par d'autres maux, c'est une nécessité que l'âme soit aussitôt détruite, bien qu'elle soit ce

qu'il y a de plus divin (tout comme l'harmonie de la lyre ne subsiste plus quand la lyre elle-même a été brisée) » — Εἰ οὖν τυγχάνει ἡ ψυχὴ οὔσα ἀρμονία τις, δῆλον ὅτι, ὅταν χαλασθῇ τὸ σῶμα ἡμῶν ἀμέτρως ἢ ἐπιταθῇ ὑπὸ νόσων καὶ ἄλλων κακῶν, τὴν μὲν ψυχὴν ἀνάγκη εὐθὺς ὑπάρχει ἀπολωλέναι καίπερ οὔσαν θειοτάτην....

91 c 8 — Pour Simmias, dit Socrate en résumant l'argumentation du partisan de la théorie de l'âme-harmonie, pour Simmias... l'objet de son doute et de ses craintes, c'est que l'âme, tout en étant quelque chose de plus divin et de plus beau que le corps, soit détruite avant lui, parce qu'elle est une espèce d'harmonie. » — Σιμμίας... ἀπιστεῖ τε καὶ φοβεῖται μὴ ἡ ψυχὴ ὅμως καὶ θειότερον καὶ κάλλιον ὂν τοῦ σώματος προαπολλύηται, ἐν ἀρμονίας εἶδει οὔσα....

94 e 4 — « Penses-tu que, dans cette peinture (il s'agit d'Homère qui nous représente Ulysse se frappant la poitrine et apostrophant rudement son cœur), il a conçu l'âme comme étant une harmonie et de nature à être menée par les dispositions du corps, au lieu d'être de nature à les mener et à faire le maître, bref, comme quelque chose de beaucoup trop divin pour être mise au rang d'une harmonie? » — Ἄρ' οἶε αὐτὸν ταῦτα ποιῆσαι διανοούμενον ὡς ἀρμονίας αὐτῆς οὔσης καὶ οἷας ἄγεσθαι ὑπὸ τῶν τοῦ σώματος παθημάτων, ἀλλ' οὐχ οἷας ἄγειν τε ταῦτα καὶ δεσπόζειν, καὶ οὔσης αὐτῆς πολὺ θειότερου τινὸς πράγματος ἢ καθ' ἀρμονίαν;

94 e 7 — « Il n'est donc nullement avantageux pour nous, ô mon très cher, de dire que l'âme est une harmonie! c'est qu'ainsi, à ce qu'il semble, nous ne serions d'accord ni avec Homère, divin poète, ni nous avec nous-mêmes. » — Οὐκ ἄρα, ὦ ἄριστε, ἡμῖν οὐδαμῇ καλῶς ἔχει ψυχὴν ἀρμονίαν τινὰ φάναι εἶναι · οὔτε γὰρ ἂν, ὡς ἔοικεν, Ὀμήρῳ θείῳ ποιητῇ ὁμολογοῖμεν οὔτε αὐτοῖς ἡμῖν αὐτοῖς...

Dans l'*Ion* le poète est appelé divin, parce qu'il est inspiré par quelque puissance supérieure; mais il est vraisemblable de supposer que si, dans le passage précédent, Platon traite

Homère de divin, c'est tout simplement parce que celui-ci est un poète de génie.

LE BANQUET.

180 b 3 — « Celui qui aime est quelque chose de plus divin que celui qui est aimé, car il est inspiré. » — *Θειότερον γὰρ ἐραστῆς παιδικῶν, ἔνθεος γάρ ἐστι...*

On le voit : l'amant est un être plus divin que celui qui est aimé, parce qu'il est inspiré, *ἐνθεος*, c'est-à-dire possédé par la divinité, *ἐν-θεος*; et l'amour est, selon Platon, un délire, non pas le délire qui a pour cause les maladies humaines, mais celui qui est un trouble divin : *τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δ' ὑπὸ θείας... γιγνομένην* (*Phèdre*, 265 a), celui qui est dû à une largesse divine : *θεῖα μέντοι δόσει διδομένης* (*Phèdre*, 244 a) et qui vient d'Éros et d'Aphrodite (*Phèdre*, 265 b).

186 b 2 — Pour le médecin Eryximaque, l'amour n'existe pas seulement dans l'âme des hommes, mais encore chez les animaux, dans les productions de la terre, en un mot, chez tous les êtres, « car la grandeur et les merveilles du dieu (qu'est l'amour) se manifestent en tout, dans les choses divines comme dans les choses humaines ». — *Ὡς μέγας καὶ θαυμαστός καὶ ἐπὶ πᾶν ὁ θεὸς τείνει, καὶ κατ' ἀνθρώπινα καὶ κατὰ θεῖα πράγματα....*

Et ces choses divines dont parle Eryximaque sont, comme celui-ci nous l'apprend dans la suite de son discours, tout ce qui concerne les dieux et la religion : sacrifices, divination « ouvrière de l'amitié qui existe entre les dieux et les hommes », *φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργός* (188 d), bref, toutes les communications des dieux avec les hommes, *ἡ περὶ θεοῦς τε καὶ ἀνθρώπους πρὸς ἀλλήλους κοινωνία* (188 c), tout ce qui règle nos rapports avec la divinité (1).

(1) F. Rettig (*Platons Symposium*, p. 164) semble laisser entendre que l'expression *κατ' ἀνθρώπινα καὶ κατὰ θεῖα πράγματα* n'est qu'une manière de

187 e 9 — Et plus loin, Eryximaque ajoute encore : Nous devons donc, autant qu'il est permis, conserver ces deux amours, et dans la musique, et dans la médecine, et dans toutes les autres choses tant humaines que divines. — Καὶ ἐν μουσικῇ δὴ καὶ ἐν ἰατρικῇ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι, καὶ τοῖς ἀνθρωπείοις καὶ τοῖς θείοις, καθ' ὅσον παρείκει φυλακτέον ἐκάτερον τὸν ἔρωτα.... Les deux amours dont il est question sont l'amour légitime et céleste, celui de la Muse Uranie (187 e), et l'amour vulgaire, celui de Polymnie (ibid.).

206 c 6. — « L'union de l'homme et de la femme est enfantement ; et cet enfantement est une œuvre divine : la fécondation et la génération, voilà ce qui est immortel dans un animal mortel ». — Ἡ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐντὶν, ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρῶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῳῷ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις....

Pour Platon, l'amour est le désir de l'immortalité (*Banquet*, 208 b) : l'homme désire se perpétuer dans des êtres semblables à lui et c'est là l'immortalité selon la chair. Mais il existe une autre immortalité plus noble encore, l'immortalité selon l'esprit (208 fin 209 a...); écoutons Platon : « Penses-tu., dit Diotime à Socrate, qu'Alceste eût souffert la mort à la place d'Admète, qu'Achille l'eût cherchée pour venger Patrocle, et que votre Codrus s'y fût dévoué pour assurer la royauté à ses enfants, s'ils n'eussent pas cru laisser après eux cet immortel souvenir de leur vertu parmi nous?..... Qu'appartient-il à l'esprit de produire ? la sagesse et les autres vertus... Mais la sagesse de beaucoup la plus grande et la plus belle est celle qui préside au gouvernement des États et des familles humaines : on l'appelle tempérance et justice » (1).

On comprend maintenant pourquoi l'enfantement est regardé

parler : elle désignerait simplement, dans ce cas, la totalité des choses.

Comme nous le verrons, nous trouverons bientôt, dans les *Lettres*, la même expression ayant le même sens.

Cette interprétation peut se soutenir.

(1) *Banquet*, 208 c et d ; 209 a.

comme une œuvre divine : c'est parce qu'il assure à l'homme l'immortalité selon le corps, c'est parce qu'il permet à ce qui est mortel de participer à ce qui est éternel et d'imiter ainsi Dieu lui-même.

206 d 1 — Mais, nous enseigne Platon, l'immortalité et selon la chair et selon l'esprit, a pour condition la beauté : c'est ainsi, en particulier, que celui qui veut se perpétuer selon la vertu recherche tout naturellement de belles âmes résidant dans de beaux corps (1) ; « la laideur, dit Platon, ne peut s'accorder avec rien de ce qui est divin (entendons ce qui est beau, excellent... c'est-à-dire, ce qui possède des qualités, cf. *Phédon*, 86 a), mais la beauté le peut » — ἀνάρμοστον δ' ἐστὶ τὸ αἰσχροὺν παντὶ τῷ θείῳ, τὸ δὲ καλὸν ἀρμόττον...

208 b 1 — Parlant de l'immortalité selon le corps, Platon écrit : C'est ainsi que se conservent tous les êtres mortels, non pas parce qu'ils sont toujours et absolument les mêmes, comme le divin, mais parce que celui qui s'en va et qui vieillit laisse derrière lui un jeune individu semblable à ce qu'il était lui-même ». — Τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σφύζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ αἰεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν, οἷον αὐτὸ ἦν...

On pourrait croire que ce divin qui demeure toujours identique à soi n'est autre que l'ensemble des sphères célestes qui accomplissent invariablement leurs révolutions : mais le *Politique* nous détrompe : le Ciel, pour Platon, n'est pas absolument immuable, parce qu'il participe à la nature du corps :

« Être toujours dans le même rapport et de la même manière le même être, ne convient qu'aux êtres les plus divins de tous, et la nature du corps n'est pas de cet ordre. Or, ce que nous nommons le Ciel et le monde, tout en ayant reçu de celui qui l'a engendré un grand nombre de qualités admirables, participe cependant à la nature du corps ; c'est pourquoi il ne peut pas être absolument exempt de changement, mais, du moins,

(1) Ibid., 209 b.

autant qu'il est possible, il se meut dans le même lieu, dans le même sens et d'un seul mouvement : aussi, possède-t-il le mouvement circulaire... » (*Politique*, 269 d e) (1). Mais, si le Ciel et le Monde ne sont pas absolument immuables, qui peut posséder cet attribut, si ce n'est Dieu ? Le divin qui reste rigoureusement identique à soi, c'est la Divinité.

209 b 2 — Nous venons de voir que l'enfantement est une œuvre divine parce qu'il rend l'homme immortel et lui permet d'imiter, en quelque sorte, Dieu lui-même. Et quand Platon appelle « divin quant à l'âme » (τὴν ψυχὴν θεῖος ὢν) l'homme qui aspire à se perpétuer selon la vertu, peut-être veut-il dire qu'un tel homme est divin parce que précisément il s'immortalise et se divinise pour ainsi dire : « quand un homme, dit-il, porte en lui-même, dès l'enfance, le germe de ces vertus (prudence et justice) et, d'une âme divine, désire produire et engendrer, une fois parvenu à la maturité de l'âge, il va çà et là cherchant la beauté dans laquelle il pourra engendrer, car jamais il ne le pourrait dans la laideur ». — Τούτων δ' αὖ, ὅταν τις ἐκ νέου ἐγκύμων ᾖ τὴν ψυχὴν θεῖος ὢν, καὶ ἡκούσης τῆς ἡλικίας τίκτειν τε καὶ γεννᾶν ἤδη ἐπιθυμῇ, ζητεῖ δὴ... περιὼν τὸ καλὸν ἐν ᾧ ἂν γεννήσειεν · ἐν τῷ γὰρ αἰσχροῦ οὐδέποτε γεννήσει... (2).

241 e 3 — Et Platon nous enthousiasme en nous décrivant l'ascension de l'âme qui, de la beauté corporelle, s'élève à la beauté de l'âme, puis passe aux belles occupations, aux belles sciences et, peu à peu, se rapproche de la beauté éternelle, non engendrée, impérissable, exempte d'accroissement et de dimi-

(1) Nous citons ce texte tout du long page 71.

(2) La leçon Τούτων δ' αὖ ὅταν τις ἐκ νέου ἐγκύμων ᾖ τὴν ψυχὴν θεῖος ὢν, καὶ ἡκούσης... ἐπιθυμῇ, ζητεῖ δὴ... n'est pas acceptée par tous. Rettig (op. cit., p. 283) propose de dire : τούτων αὖ ὅταν τις ἐκ νέου ἐγκύμων ᾖ τὴν ψυχὴν, θεῖος ὢν, καὶ ἡκούσης... ἐπιθυμεῖ, ζητεῖ δὴ... Mais, dans un cas comme dans l'autre, touchant le mot θεῖος, le sens ne change guère : dans un cas, si l'on met la virgule, comme nous l'avons fait avec l'édition Budé, après θεῖος ὢν, il faut traduire : d'une âme divine ; dans l'autre cas, si l'on place la virgule avec F. Rettig après τὴν ψυχὴν, il convient de traduire plus simplement : étant divin. Mais comme on s'en rend compte, le sens reste à peu près le même.

nution (211 a), beauté incorporelle, qui existe éternellement et absolument par elle-même et en elle-même et de laquelle participent toutes les autres beautés (211 b). Et Platon de s'écrier, pensant au bonheur de celui qui pourrait contempler la beauté divine, la beauté de Dieu même : « Mais que penserions-nous d'un mortel à qui il serait donné de contempler la beauté pure, simple, sans mélange, non revêtue de chairs et de couleurs humaines, et de toutes les autres vanités périssables, la beauté divine elle-même dont la forme est une ? — Τί δ᾽ ἦτα ..οἴόμεθα, εἴ τῳ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρὸν, ἄμικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς, ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδές κατιδεῖν ;

Nous croirions vraiment entendre un chrétien qui aspire à la vision béatifique ; nous sommes loin d'Aristote, même de l'Aristote du douzième livre de la *Métaphysique*.

Nous trouvons enfin le mot *θεῖος* employé trois fois vers la fin du dialogue dans le sens métaphorique d'excellent, de parfait, sens qui nous est déjà familier :

215 c 7 — C'est ainsi que parlant du célèbre joueur de flûte Marsyas auquel il compare Socrate, Platon, par la bouche d'Alcibiade, regarde les airs joués par Marsyas comme divins, c'est-à-dire, excellents, parfaits, beaux, harmonieux... « Grâce à leur caractère divin, ces airs, que ce soit un artiste habile ou une méchante joueuse de flûte qui les exécute, ont seuls la vertu de nous enlever et de faire connaître ceux qui ont besoin des initiations et des dieux ». — Τὰ οὖν ἐκείνου, ἔαντε ἀγαθὸς αὐλητῆς αὐλῇ, ἔαντε φαύλη αὐλητρὶς, μόνα κατέχεσθαι ποιεῖ καὶ δηλοῖ τοὺς τῶν θεῶν τε καὶ τελετῶν δεομένους, διὰ τὸ θεῖα εἶναι.

216 e 8 — Faisant l'éloge de Socrate, Alcibiade déclare qu'il a découvert en lui des beautés grandes, précieuses, en un mot, divines : « Mais quand il parle sérieusement, dit Alcibiade, et qu'il s'ouvre, je ne sais si on a vu les ornements qu'il renferme ; moi je les ai vus quelque jour et ils m'ont paru si divins, si précieux, si beaux, si admirables que l'on doit faire tout ce

qu'ordonne Socrate ». — σπουδάσαντος δὲ αὐτοῦ καὶ ἀνοιχθέντος, οὐκ οἶδα εἴ τις ἐώρακε τὰ ἐντὸς ἀγάλματα · ἀλλ' ἐγὼ ἤδη ποτ' εἶδον, καὶ μοι ἔδοξεν οὕτω θεῖα καὶ χρυσᾶ εἶναι καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά, ὥστε ποιητέον εἶναι ἐν βραχεῖ ὅ τι κελεύει Σωκράτης.

222 a 3 — « Mais quand on ouvre ses discours, déclare Alcibiade continuant à faire l'éloge de Socrate, et qu'on en examine l'intérieur, on trouvera d'abord qu'eux seuls sont pleins de sens, ensuite qu'ils sont tout divins et qu'ils renferment un très grand nombre d'images de la vertu » — διοικομένους δὲ ἰδὼν ἅν τις καὶ ἐντὸς σὺτῶν γιγνόμενος, πρῶτον μὲν νοῦν ἔχοντας ἔνδον μόνους εὐρήσει τῶν λόγων, ἔπειτα θειοτάτους καὶ πλεῖστα ἀγάλματα ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντας...

PHÈDRE.

230 a 7 — Presque au début du dialogue, Platon, par la bouche de Socrate, nous rappelle le grand précepte socratique : l'homme ne doit pas étudier les phénomènes de la nature, les récits mythologiques ; l'objet de son observation et de sa réflexion, il faut qu'il le cherche non pas autour de lui, mais en lui-même : qu'il se connaisse lui-même, qu'il réponde à ces questions : en quoi consiste ma nature ? quelle est mon origine ? quelle est ma destinée ?

« Je ne considère pas ces choses (c'est-à-dire les légendes et les récits mythologiques), mais je m'observe moi-même, me demandant si je me trouve être un monstre plus compliqué que Typhon et plus furieux ou un animal plus doux et plus simple, participant naturellement à quelque destinée divine et modeste ». — Σκοπῶ οὐ ταῦτα, ἀλλ' ἑμαυτὸν, εἴτε τι θηρίον τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴθ' ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον...

Il faut rapprocher ce passage d'un autre semblable que nous avons trouvé dans le *Protagoras*, 322 a 3 où le mot θεῖος dési-

gne comme ici, l'élément divin chez l'homme, c'est-à-dire, l'âme.

Nous trouvons le mot *θεῖος* employé métaphoriquement dans les passages suivants disséminés dans tout le dialogue :

234 d 7 — « Je te suivais, dit Socrate à Phèdre, et en te suivant, j'ai été transporté (de délire) avec toi, divine tête ! — σοὶ εἰπόμην, καὶ ἐπόμενος συνεβάχχευσα μετὰ σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς...

238 c 9 — En vérité ce lieu paraît être divin (entendez « enchanteur », « merveilleux », ou quelque autre qualificatif de ce genre). — Τῷ ὄντι γὰρ θεῖος ἔοικεν ὁ τόπος εἶναι.

239 b 3 — L'amant, enseigne Platon, et il s'agit de l'amant dominé par l'amour qui n'est qu'un désir déraisonnable (v. ad hoc, texte 266 a), l'amant est un compagnon funeste, car il s'efforce de ravaler au-dessous de lui-même l'objet de son amour, de peur que celui-ci, le surpassant en science et en vertu, ne l'écarte : « il lui cause un très grand préjudice en le détournant de ce qui pourrait le rendre très prudent, je veux dire, de la divine philosophie » — μεγίστης δὲ τῆς ὅθεν ἂν φρονιμώτατος εἴη · τοῦτο δ' ἡ θεία φιλοσοφία... Complétons ainsi avec Stallbaum (op. cit., vol. IV, sect. 1, p. 57) le texte grec très concis : μεγίστης δὲ | βλάβης αἴτιον εἶναι ἀπείργοντα τὰ παιδικὰ τῆς συνουσίας, | ὅθεν....

Il se pourrait aussi que la philosophie soit appelée divine parce qu'elle permet au sage d'atteindre ce qui est divin, aux yeux de Platon, c'est-à-dire, le vrai, le beau et le bien (v. ad hoc : *Phèdre*, 246 d, p. 54).

239 e 4 — « Il est, certes, clair pour tout le monde, et surtout pour l'amant lui-même (il s'agit de l'amant possédé par l'amour déraisonnable) qu'il désire par-dessus tout voir celui qu'il aime privé de ce qu'il a de plus sacré, de plus cher et de plus divin », entendons, de plus parfait ou excellent — Σαφὲς δὴ τοῦτό γε παντὶ μὲν, μάλιστα δὲ τῷ ἐραστῇ, ὅτι τῶν φιλητάτων τε καὶ εὐνουστάτων καὶ θειοτάτων κτημάτων ὁρφάνον πρὸ παντὸς εὔξειτ' ἂν εἶναι τὸν ἐρώμενον.

242 a 6 — « Tu es divin en fait de discours, Phèdre, et vrai-

ment admirable ». — Θεῖός γ' εἶ περὶ τοὺς λόγους, ὦ Φαῖδρε, καὶ ἀτεχνῶς θαυμάσιος.

Nous dirions d'une manière équivalente : tu es merveilleux...

256 e 3 — « Tels sont, ô mon enfant, les biens si nombreux et divins que te procurera ainsi l'amitié d'un amant ». — Ταῦτα τοσαῦτα, ὦ παῖ, καὶ θεῖα οὕτω σοι δωρήσεται ἢ παρ' ἐραστοῦ φίλια.

279 a 8 — Faisant l'éloge du jeune Isocrate, Socrate dit : « une impulsion plus divine le pousse vers de plus hautes destinées, car la pensée de cet homme a naturellement quelque chose de philosophique. » — Ἐπὶ μείζω δέ τις αὐτὸν ἄγοι ὁρμὴ θειοτέρα . φύσει γάρ.. ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τάνδρὸς διανοίᾳ...

Isocrate a plus de talent et un caractère plus élevé que Lysias, il triomphe dans son art et va de succès en succès, mais, semble-t-il, il est porté à de plus grandes choses, à la philosophie elle-même, par une impulsion plus parfaite, plus noble, plus élevée, plus divine enfin.

Dans une autre série de passages disséminés également dans tout le dialogue, le mot θεῖος est employé, non plus métaphoriquement, mais dans le sens, déjà rencontré, de supra-naturel :

238 c 6 — « Eh bien ! dit Socrate, ne te semble-t-il pas, comme à moi, mon cher Phèdre, que j'ai éprouvé quelque chose de divin ? — Ἀτὰρ, ὦ φίλε Φαῖδρε, δοκῶ τι σοί, ὥσπερ ἐμαυτῷ, θεῖον πάθος πεπονθέναι... ;

Il convient de traduire : ne te semble-t-il pas que j'ai été inspiré par quelque puissance divine ou supra-naturelle ? En effet, comme nous l'avons vu dans l'*Apologie* (34 c), Socrate reconnaît l'existence d'un démon, puissance supérieure à l'homme, intermédiaire entre celui-ci et Dieu (*Banquet*, 202 e), qui se manifeste à lui et lui dicte la conduite à tenir. Il est donc tout naturel de penser que, quand Socrate déclare qu'il a éprouvé quelque chose de divin, il fait allusion à son démon, et il est d'autant plus permis de le penser que, dans les lignes qui suivent le passage en litige, Socrate recommande à son interlocuteur de prêter attention à ses paroles, de peur que

l'inspiration ne l'abandonne et il affirme que c'est l'affaire du dieu qui le possède, ταῦτα μὲν οὖν θεῷ μελήσει (238 d) : l'allusion au démon ne saurait être plus explicite.

Et, dans divers passages, Platon nous parle du délire ou de l'inspiration accordée par quelque largesse divine, venant grâce à un concours divin, du délire divin qui est un trouble divin et qui a pour origine tel ou tel dieu, suivant qu'il s'agit de poésie, de prophétie, de vertu et d'amour. Nous avons établi, à propos de l'*Ion*, du *Ménon* et du *Banquet*, que, selon Platon, le délire ou l'inspiration, celle du poète comme celle de l'homme politique, celle de l'homme vertueux comme celle de l'amant, a une origine divine ou supra-naturelle. Quand donc, dans *Phèdre*, Platon nous parle du délire accordé par quelque largesse divine, venant grâce à un concours divin.... il convient d'entendre le mot divin dans le sens de supra-naturel :

244 a 8 — « Maintenant c'est au délire, celui qui est accordé par quelque largesse divine, que nous sommes redevables des plus grands biens » — Νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης...

244 c 3 — « Mais, dit Platon parlant des anciens qui appelèrent le délire μαντική, s'ils l'appelèrent ainsi, c'est qu'ils pensaient qu'il est un bien quand il vient grâce à un concours divin » — ἀλλ' ὡς καλοῦ ὄντος, ὅταν θεία μοίρα γίγνηται, οὕτω νομίσαντες ἔθεντο.

256 b 7 — Platon nous parle des hommes qui, après avoir passé leur vie selon les préceptes de la sagesse, sortent vainqueurs d'un des trois combats olympiques, et, ajoute-t-il, « c'est un bien si grand que ni la sagesse humaine, ni le délire divin n'en sauraient procurer à l'homme un plus désirable » — οὗ μείζον ἀγαθὸν οὔτε σωφροσύνη ἀνθρωπίνη οὔτε θεία μανία δυνατὴ πορίσαι ἀνθρώπῳ.

265 a 9 — « Il y a deux espèces de délire : l'un qui a pour cause les maladies humaines et l'autre, un changement divin qui emporte au-delà de la nature ordinaire de la vie ». — Μα-

νίας δέ γ' εἶδη δύο, τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δ' ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην (1).

265 b 1 — « Nous avons distingué quatre sortes de délire divin suivant les quatre dieux (qui les inspirent), attribuant l'inspiration prophétique à Apollon, celle des initiés à Bacchus, celle des poètes aux Muses, la quatrième (il s'agit de l'inspiration des amants) à Aphrodite et à Éros ». — Τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικὴν, Μουσῶν δ' αὖ ποιητικὴν, τετάρτην δ' Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος....

Ici, et c'est là une remarque que nous avons déjà faite et sur laquelle nous reviendrons en étudiant la théologie platonicienne, ici, Platon se conforme aux traditions populaires, ou, plutôt, il s'efforce de ne pas les heurter : pour lui, l'amour, comme la poésie, le génie politique et la vertu, appartiennent au domaine, non de la science, mais de l'opinion : ce sont des dons divins, c'est-à-dire, venant d'en haut, de quelque puissance supérieure. Et il arrive à Platon de traduire cette théorie en langage populaire en disant que ces dons viennent des dieux.

266 a 8 — Dans le dialogue, Socrate prononce deux discours, l'un où il accable d'injures l'amour qui n'est qu'un désir déraisonnable étouffant dans notre âme le goût du bien (2), l'autre où il exalte l'amour « dont le principe est divin », θεῖον δ' αὖ τιν' ἔρωτα...

Dans ce dernier amour, on a reconnu celui qui a une origine divine, c'est-à-dire, supra-naturelle.

Il est enfin une troisième série de passages, disséminés dans le dialogue, où le mot θεῖος n'est plus employé dans un sens métaphorique et ne signifie pas supra-naturel, comme précédemment, mais où il est synonyme de θεός ou de θεοί :

(1) Stallbaum (op. cit., vol. IV, sect. 1) traduit ainsi : duo furoris distinximus genera, alterum, quod ab humanis morbis proficisceretur ; alterum, quod efficeretur divina quadam vi, qua ab iis, quæ usu et consuetudine essent recepta, veluti dimoveremur (Stallbaum, p. 168).

(2) *Phèdre*, 238 b c.

242 c 4 — Socrate allait franchir l'Ilissus pour échapper aux interrogations de Phèdre, quand son démon l'en a détourné « et j'ai cru entendre de ce côté, dit-il, une voix qui me défendait de partir avant de m'être purifié, comme si j'avais commis quelque faute envers le divin. » Καί τινα φωνήν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι, ἥ μὲ οὐκ ἔᾶ ἀπιέναι, πρὶν ἂν ἀφοσιώσωμαι, ὥς τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον...

'Εἰς τὸ θεῖον' est l'équivalent de εἰς τὸν θεόν, car l'on ne commet de faute qu'envers une personne. Nous traduirons donc : comme si j'avais commis quelque faute envers la Divinité, ou bien : comme si j'avais commis quelque impiété.

245 c 3 — « Il nous faut d'abord exactement connaître la nature de l'âme tant divine qu'humaine par l'observation de ses affections et de ses actes ». — Δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως πέρι θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τάληθές νοῆσαι....

La partie divine de l'âme, c'est le principe pensant, la raison, c'est la partie immortelle : c'est à cette dernière que Platon réserve le titre de divin comme la suite des dialogues nous le montrera (v. *Timée*, infra). Quant à la partie humaine de l'âme, elle est constituée par les âmes inférieures (*Timée*, voir, infra) : c'est la partie animale, siège des passions et de la vie sensible.

247 a 7 — Platon nous parle de Jupiter suivi de l'armée des dieux et des démons, et il nous décrit le spectacle ravissant qu'offre l'immensité du ciel quand les immortels bienheureux, c'est-à-dire, les astres, y accomplissent leurs révolutions, spectacle contemplé autrefois par les âmes qui n'avaient pas encore perdu leurs ailes. Mais, nous déclare Platon, les âmes peuvent reprendre leurs ailes et s'élever jusqu'au monde intelligible, et derrière ces immortels bienheureux « vient celui qui veut et qui peut toujours les suivre, car l'envie est bannie du chœur divin », entendons du chœur céleste ou des dieux, puisqu'il est question de Jupiter, des dieux astraux et des démons. Ἐπεταὶ δ' ὁ ἀεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος · φθόνος γὰρ ἔξω θεοῦ χοροῦ ἵσταται.

249 c 6 — « C'est pourquoi, à juste titre, la pensée du philosophe a seule des ailes, car elle s'attache toujours autant que

possible par le souvenir aux essences grâce auxquelles Dieu est divin », c'est-à-dire évidemment, grâce auxquelles Dieu est dieu, ou, ce qui revient au même, grâce auxquelles Dieu doit sa divinité. — Διὸ δὴ δικαίως μόνῃ πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια · πρὸς γὰρ ἑκείνοις ἀεὶ ἐστὶ μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ ὁ θεὸς ὢν θεϊὸς ἐστὶ (1).

A côté de ces trois séries de textes où, à notre avis, le mot θεῖος est pris dans un sens métaphorique et apparaît comme synonyme de supra-naturel et de θεός ou θεοί, nous trouvons enfin les quelques passages suivants qui ne se rattachent à aucune de ces trois séries :

242 e 2 — « Mais, dit Platon, si l'amour est un dieu ou quelque chose de divin, comme il l'est, certes, il ne saurait être rien de mauvais ». — Εἰ δ' ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι, θεὸς ἢ τι θεῖον ὁ Ἔρως, οὐδὲν ἄν κακὸν εἴη.

Dans le *Banquet*, nous avons déjà eu l'occasion de le dire et nous reviendrons sur ce sujet, l'amour nous est représenté comme un grand démon : Δαίμων μέγας, ὃ Σώκρατες (202 e). Quand donc Platon déclare qu'il est un être divin, il veut sans doute dire : un démon, c'est-à-dire, un de ces êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme (*Banquet*, 202 e ; cf. v. supra).

246 a 5 — « Pour dire ce qu'elle est (il s'agit de l'âme humaine), il faudrait un discours tout à fait divin et de longue étendue ; il suffira d'un discours humain et de faible étendue ». — Δεχτέον οἷον μὲν ἐστὶ, πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δ' ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος...

Pour dire ce qu'est l'âme, c'est-à-dire, pour pénétrer sa nature intime, pour en découvrir l'essence, il faut une science qui permette à l'homme de découvrir les essences, les idées, le monde intelligible et qui, de ce fait, fasse connaître les choses

(1) Platon nous parle des muses Calliope et Uranie qui « s'occupent du ciel et président aux discours tant divins qu'humains », περὶ τ' οὐρανὸν καὶ λόγους οὔσαι θεῖους τε καὶ ἀνθρωπίνους, (259 d 6).

Nous sommes ici en pleine mythologie et, dès lors, rien ne nous empêche de penser que les « discours divins » dont il est question sont les discours des dieux.

dans leur réalité idéale, sans qu'il soit besoin de recourir à des descriptions et à des comparaisons. Et une telle science, la philosophie en est une (*Phèdre*, 239 b 3), une telle science est regardée comme divine par Platon, sans doute parce qu'elle atteint ce qui est divin, aux yeux de Platon, c'est-à-dire, tout ce qui est vrai, beau et bien, bref, tout ce qui appartient au monde intelligible :

246 d 9 et e 1 — C'est ainsi, en effet, que Platon définit le divin : « La vertu naturelle des ailes, dit-il, est de porter ce qui est pesant vers les régions supérieures, où habite la race des dieux ; et elles participent au divin beaucoup plus que les choses corporelles. Or, le divin, c'est ce qui est beau, vrai, bon, et tout ce qui possède des qualités analogues »..... Πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα, ἥ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ · κακοινώνηκε δέ πῃ μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου | ψυχῇ |. τὸ δὲ θεῖον καλὸν, σοφὸν, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὃ τι τοιοῦτον...

249 d 2 — Et quand, quelques lignes plus loin, Platon nous parle de l'homme qui, « détaché des préoccupations humaines, et n'ayant de souci que pour les choses divines », passe pour un fou aux yeux de la multitude qui se contente d'apparences et de phénomènes, il faut, sans aucun doute, entendre par choses divines ce qui, nous venons de le voir, est divin pour Platon, c'est-à-dire, le vrai, le beau, le bien, en un mot, les essences, les idées. — Ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος νοῦθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν.....

MÉNÉXÈNE.

Dans ce dialogue, nous ne rencontrons qu'une seule fois le mot divin employé dans le sens métaphorique d'excellent, de merveilleux : pour s'en convaincre, il suffit de lire le passage où ce mot apparaît :

244 d 6 — Faisant l'éloge de sa patrie, Platon exalte le dévouement d'Athènes envers les faibles, envers les Argiens, les

Béotiens et les Corinthiens ; et « chose la plus divine de toutes », entendons la plus merveilleuse de toutes, dit Platon, καὶ τό γε θειότατον πάντων, c'est le grand roi lui-même qui fut obligé de recourir à la bienveillance de la Cité.

CRATYLE.

397 c 2 — Parlant des noms qui se rapportent aux choses éternelles et à la nature, c'est-à-dire, aux dieux, aux démons, aux héros, aux hommes, à l'âme et au corps, Platon soutient que « quelques-uns mêmes ont peut-être été formés par quelque puissance plus divine que celle de l'homme » . . . ἴσως δ' ἓν ἓν αὐτῶν καὶ ὑπὸ θειοτέρας δυνάμεως ἢ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἐτέθη . . .

Par puissance plus divine que celle de l'homme, Platon entend-il une puissance supérieure à celle de l'homme, quelque démon, par exemple, ou, plus vraisemblablement, une puissance plus parfaite que celle de l'homme? Il est bien difficile de répondre à cette question.

407 b 6 — « Mais il (l'inventeur des noms) a nommé Minerve θεονόη parce qu'elle pense les choses divines » — ἀλλ' ὥς τὰ θεῖα νοούσης αὐτῆς διαφερόντως τῶν ἄλλων Θεονόην ἐκάλεσεν.

D'après la mythologie, Minerve est la déesse de la raison issue de Jupiter lui-même; et l'inventeur des noms, nous explique Platon, semble s'en être fait la même idée, car il l'a appelée l'Intelligence de Dieu, θεοῦ νόησιν ou ἡ θεονόα, en remplaçant l'η par α suivant le dialecte dorien et en supprimant l'ι et le σ. Par suite, toujours d'après la mythologie, les choses divines que pense Minerve ne sont autres que les choses qui concernent la religion : dieux, héros... Nous verrons plus loin qu'elle a été l'attitude de Platon vis-à-vis des dieux de l'Olympe.

408 c 5 — « La partie vraie du discours est lisse, divine, placée là-haut parmi les dieux, tandis que la partie fausse est située ici-bas parmi la foule des hommes, hérissée, analogue à la nature du bouc » — Τὸ μὲν ἀληθὲς αὐτοῦ λεῖον καὶ θεῖον καὶ

ἄνω οἰκοῦν ἐν τοῖς θεοῖς, τὸ δὲ ψεῦδος κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἄνθρωπων, καὶ τραχὺ καὶ τραγικόν.

Dans *Phèdre*, comme nous l'avons vu, Platon appelle divin tout ce qui est vrai, beau et bon (246 e), c'est-à-dire, tout ce qui appartient au monde intelligible. On s'explique dès lors pourquoi Platon regarde comme divine la partie vraie du discours.

421 b 3 — Et c'est dans le même sens qu'il faut comprendre le passage suivant : il semble que ce mot (vérité) désigne le divin mouvement de l'être et qu'*ἀλήθεια* signifie une course divine — ἡ γὰρ θεία τοῦ ὄντος φορὰ ἔοικε προσειρηθῆναι τούτῳ τῷ ῥήματι, τῇ ἀληθείᾳ, ὡς θεία οὔσα ἀλη.

Cette course divine, c'est l'ascension de l'âme vers les régions supérieures, vers les Idées et les Essences, vers le vrai, le beau et le bon, ascension que Platon nous décrit magnifiquement dans *Phèdre* (247 a e 248 a...).

LA RÉPUBLIQUE.

Nous trouvons tout d'abord le mot *θεῖος* employé dans un sens métaphorique dans plusieurs passages que voici, disséminés dans tout le dialogue :

331 e 6 — C'est ainsi que le poète lyrique Simonide de Céos est traité d'homme sage et divin, σοφὸς ..καὶ θεῖος ὁ ἀνὴρ, ce qui n'empêche pas Platon de le critiquer touchant la définition qu'il donne de la justice et de lui reprocher ironiquement d'avoir décrit cette vertu en poète et d'une manière énigmatique (332 b c). Aussi l'expression *θεῖος ὁ ἀνὴρ* n'est peut-être qu'une simple formule de politesse exigée par l'usage.

366 c 7 — Le mot *θεῖος* est sans doute pris dans un sens métaphorique quand Platon déclare qu'un homme qui a de la naissance, de grandes richesses, du talent, excuserait ceux qui se livreraient à l'injustice, sachant bien, « qu'à l'exception de ceux à qui une nature divine inspire l'horreur du vice ou

qui s'en abstiennent parce qu'ils le connaissent, aucun autre n'est juste sans contrainte » — ὅτι πλὴν εἴ τις θεία φύσει δυσχεραίνων τὸ ἀδικεῖν ἢ ἐπιστήμην λαβὼν ἀπέχεται αὐτοῦ, τῶν γε ἄλλων οὐδεὶς ἐκὼν δίκαιος...

Nous pourrions traduire θεία φύσει ainsi : en vertu de l'excellence de leur caractère.

368 a 4 et 6 — Faisant l'éloge de Glaucon et d'Adimante, Platon dit :

« Fils d'Ariston, race divine (c'est-à-dire excellente, renommée...) issue d'un homme illustre ; la chose m'apparaît bien ainsi, mes amis, car il faut qu'il y ait en vous quelque chose de tout à fait divin. — Παῖδες Ἀρίστωνος, κλεινοῦ θεῖον γένος ἀνδρός · τοῦτό μοι, ὦ φίλοι, εὖ δοκεῖ ἔχειν · πάνυ γὰρ θεῖον πεπόνθατε.....

469 a 4 — « Nous consulterons donc le dieu (l'oracle) sur le culte qu'il faut rendre à ces hommes géniaux et divins (c'est-à-dire, illustres...) ». — Διαπυθόμενοι ἄρα τοῦ θεοῦ, πῶς χρὴ τοὺς δαιμονίους τε καὶ θείους τιθέναι.... Il s'agit des guerriers qui sont morts les armes à la main.

497 c 2 — « Si, au contraire, il rencontre un gouvernement excellent, dont la perfection réponde à la sienne, dit Platon parlant de l'homme qui est naturellement porté à la philosophie, alors on verra qu'il est véritablement un être divin » — εἰ δὲ λήψεται τὴν ἀρίστην πολιτείαν, ὥσπερ καὶ αὐτὸ ἄριστόν ἐστι, τότε δηλώσει, ὅτι τοῦτο μὲν τῷ ὄντι θεῖον ἦν....

518 e 3 — « A l'égard de la faculté de savoir, dit Platon, comme elle se trouve être d'une nature beaucoup plus divine (c'est-à-dire éminente) (que les autres qualités de l'âme), jamais elle ne perd sa vertu » — ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει... οὔσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν....

540 c 2 — Ceux qui auront passé leur vie à former et à laisser à l'État des successeurs dignes de les remplacer, s'en iront, après leur mort, dans les îles fortunées « et, dit Platon, si l'oracle le trouve bon, la cité leur érigera des tombeaux et leur offrira publiquement des sacrifices, comme à des génies tuté-

lares, ou du moins comme à des âmes bienheureuses et divines, *ὥς εὐδαιμόσι τε καὶ θείοις*.

590 d 4 — Nous croyons, dit Platon, « qu'il n'est rien de plus avantageux pour tout homme que de se laisser conduire par un guide sage et divin, soit et surtout qu'il l'ait au dedans de lui-même (et c'est l'âme, la faculté de comprendre et de juger sainement les choses), soit qu'à son défaut, il se soumette à un guide étranger (un ami sûr, par exemple) » — *ὥς ἄμεινον ὄν παντὶ ὑπὸ θείου καὶ φρονίμου ἄρχεσθαι, μάλιστα μὲν οἰκεῖον ἔχοντος ἐν αὐτῷ, εἰ δὲ μὴ, ἔξωθεν ἐφεστῶτος.....*

Tels sont les passages où *θεῖος* est synonyme d'« excellent », de « parfait », d'« illustre »....

382 e 5 — « La nature démoniaque et la nature divine sont absolument ennemies du mensonge » — *Πάντη.. ἀψευδὲς τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ θεῖον...*

Nature 'divine' et 'nature des dieux' sont deux expressions équivalentes, car, dans les lignes qui précèdent et qui suivent le passage en litige, il est précisément question de savoir si les dieux mentent ou ne mentent pas.

« Un dieu peut-il se résoudre à mentir en parole ou en action ? (382 a), tel est le problème posé ; et voici la solution de Platon : aucune raison n'oblige Dieu à mentir (382 e). Il est donc bien question des dieux.

'*Θεῖος*' est également synonyme de '*θεός*' ou de '*θεοί*' dans les trois passages suivants :

383 b 4 — Selon la tradition, le dieu Apollon assista aux noces de Thétis et promit à celle-ci que les enfants qui naîtraient d'elle seraient exempts de maladie, et cependant ce dieu mentait, car c'est lui-même qui fut le meurtrier du fils de Thétis (383 b c) : « Je ne croyais pas, dit cette dernière dans la *Psychostasie*, pièce perdue d'Eschyle et dont Platon nous rapporte quelques vers, je ne croyais pas que le mensonge pût sortir de la bouche divine de Phébus (c'est-à-dire, de la bouche du dieu Phébus) » — *Κάγὼ τὸ Φοίβου θεῖον ἀψευδὲς στόμα ἠλπίζον εἶναι....*

383 c 4 — Platon ne veut pas que l'on représente les dieux commettant toutes sortes de crimes et chargés de défauts : « Nous ne souffrirons pas davantage de pareils discours (il s'agit des discours injurieux à l'égard des dieux) dans la bouche des maîtres chargés de l'éducation des jeunes gens, si nous voulons que nos (futurs) gardiens des lois soient pieux et divins autant qu'il est permis à la faiblesse humaine » — οὐδὲ τοὺς διδασκάλους ἐάσομεν ἐπὶ παιδείᾳ χρῆσθαι τῶν νέων, εἰ μέλλουσιν ἡμῖν οἱ φύλακες θεοσεβεῖς τε καὶ θεῖοι γίγνεσθαι καθόσον ἀνθρώπῳ ἐπὶ πλεῖστον οἷόν τε....

Platon ayant dit « si nous voulons que les gardiens des lois soient pieux ou remplis de respect envers les dieux, θεοσεβεῖς », il est naturel de penser que 'divins' signifie 'semblables aux dieux', d'autant plus que l'auteur des *Lois* ajoute « autant que la faiblesse humaine le permet » : se diviniser est, en effet, une entreprise très difficile que la faiblesse des hommes voue parfois à bien des échecs.

492 e 5 — Platon déclare qu'une âme ne deviendra jamais vertueuse lorsque son éducation est confiée aux sophistes, mais, fait remarquer Platon, ceci doit s'entendre si « nous faisons abstraction du divin dans nos discours, comme dit le proverbe », θεῖον.. κατὰ τὴν παροιμίαν ἐξαίρωμεν λόγου, c'est-à-dire, humainement parlant, car il se peut que quelqu'un ne soit pas corrompu par cette éducation grâce à une intervention de Dieu, θεοῦ μοίρα, dit Platon : si quelqu'un échappe au naufrage, qu'il soit persuadé, affirme Platon, qu'il doit son salut à Dieu (492 e-493 a). Quand le fondateur de l'Académie écrit : si nous faisons abstraction du divin, il veut donc dire : si nous mettons de côté Dieu avec ses interventions possibles dans les choses humaines.

C'est bien ainsi que l'ont compris Jowett et Campbell qui écrivent dans leur *Republic of Plato* (t. III, p. 279) : « 'That which is impossible with men is possible with God' is one way in which Plato expresses the Socratic feeling that the ideal of

philosophy is a divine reality, which is nowhere fully manifested » (1).

416 e 5 — « Qu'on dise aux guerriers, écrit Platon, que les dieux ont mis dans leur âme de l'or et de l'argent divins et qu'ils n'ont nullement besoin de l'or et de l'argent humains » — χρυσίον δὲ καὶ ἀργύριον εἶπεῖν αὐτοῖς ὅτι θεῖον παρὰ θεῶν αἰεὶ ἐν τῇ ψυχῇ ἔχουσι καὶ οὐδὲν προσδέονται τοῦ ἀνθρωπέου.

Par or et argent divins, il faut sans doute entendre, comme le suggèrent Jowett et Campbell (op. cit., p. 160), les divines

(1) A tous ces textes où *θεῖος* est l'équivalent de *θεός* ou de *θεοί* il convient de rattacher le passage 598 e 2 où Platon regarde les poètes tragiques comme « très versés dans tous les arts, dans toutes les choses humaines qui regardent la vertu et le vice, et dans les choses divines (c'est-à-dire qui concernent les dieux) »... πάσας μὲν τέχνας ἐπίστανται, πάντα δὲ τὰ ἀνθρώπεια, τὰ πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν, καὶ τὰ γε θεῖα...

Nous disons : les choses qui concernent les dieux, car les poètes tragiques représentent, d'une part, l'homme avec ses passions, ses vertus —, πάντα δὲ τὰ ἀνθρώπεια, τὰ πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν, dit Platon, et, d'autre part, les dieux, τὰ γε θεῖα.

Il est enfin un passage, précédant le texte 598 e 2, où *θεῖος* est synonyme de *θεοί*, *θεοί* désignant les dieux astraux :

En ce qui concerne les plantes et les animaux, il y a des retours de fertilité et de stérilité qui ont lieu quand l'espèce recommence ou termine sa révolution circulaire, et, pour l'homme, il est des moments favorables ou contraires à la génération. Mais les magistrats sont bien incapables de saisir ces moments (546 a b).

« Pour les générations divines, ajoute Platon, la révolution est comprise dans un nombre parfait. En ce qui touche les hommes..... il y a un nombre géométrique, dont la vertu est telle, qu'elle préside aux bonnes et mauvaises générations » — 546 b 4. : ἔστι δὲ θεῖα μὲν γεννητῶ περίοδος ἣν ἀριθμὸς περιλαμβάνει τέλειος, ἀνθρωπέα.... (546 c 7) ἀριθμὸς γεωμετρικὸς, τοιούτου κύριος, ἀμεινόνων τε καὶ χειρόνων γενέσεων....

Quel est ce nombre géométrique ? En quoi consistent les conditions de ce nombre que Platon énumère longuement ? il est, croyons-nous, absolument impossible de le dire. Retenons l'idée essentielle : il existe des instants plus favorables que d'autres à la génération.

Quant à ces générations divines, il convient d'entendre les générations des dieux astraux, c'est-à-dire, leur apparition et leur disparition à l'horizon : Platon, en effet, regarde ces révolutions divines comme comprises dans un nombre parfait, c'est-à-dire, comme s'accomplissant régulièrement et invariablement. Or ce sont précisément les révolutions astrales qui présentent ces qualités. Platon a donc en vue les astres quand il nous parle des générations divines.

qualités de l'âme, les vertus : celles-ci ne sont-elles pas, en effet, dans l'ordre moral ce que l'or et l'argent sont dans l'ordre matériel et physique ? Cette interprétation est d'autant plus naturelle que quelques lignes plus loin Platon regarde cet or divin comme immortel et pur (417 a), attributs qui conviennent éminemment à la vertu.

486 a 4 — Ce qui distingue le philosophe des autres hommes, c'est surtout l'absence de tout ce qui est bas et rampant, « la petitesse étant incompatible, dit Platon, avec une âme (comme celle du philosophe) qui doit toujours embrasser absolument tout dans ses recherches, les choses divines et humaines » — ἐναντιώτατον γάρ που μικρολογία ψυχῇ μελλούσῃ τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ἐπορέξεσθαι θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου.

Nous avons vu (*Banquet* 186 b 2 ; cf. *Lettres* 334 d) que l'expression 'choses divines et humaines' désigne la totalité des choses existantes. Il en est sans aucun doute de même ici.

499 b 9 — Pour Platon, il n'y aura jamais de gouvernement parfait tant que l'on n'aura pas obligé les philosophes à se rendre utiles en s'occupant des affaires de l'État ou que, « grâce à une inspiration divine, un amour sincère de la vraie philosophie ne se soit emparé de ceux qui sont à la tête des aristocraties et des monarchies, d'eux ou de leurs enfants » — ἢ τῶν νῦν ἐν δυναστείαις ἢ βασιλείαις ὄντων υἱέσιν ἢ αὐτοῖς ἕκ τινος θείας ἐπιπνοίας ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸς ἔρως ἐμπέσῃ.

Dieu, on vient de le voir (492 e 5), peut intervenir dans les affaires humaines, selon Platon ; de plus, l'inspiration nous est apparue possible dans les perspectives du système platonicien (v. chap. 3). Il est dès lors permis de penser que cette inspiration divine dont il a été question est divine parce qu'elle vient d'en haut, des dieux ; et nous pourrions traduire le membre de phrase ἢ... ἕκ τινος θείας ἐπιπνοίας... ainsi : tant que les dieux n'ont pas inspiré... (1).

(1) Platon fait peut-être aussi allusion à quelque intervention d'en haut quand il déclare (592 a 7) qu'un homme sensé ne se chargera pas des affaires de sa

500 c 8-d 1 — « Ainsi, grâce au commerce qu'il a avec les objets divins et bien ordonnés, le philosophe devient un homme divin (c'est-à-dire, excellent, d'une nature parfaite) et réglé dans ses actions ».... *Θείῳ δὲ καὶ κοσμίῳ ὃ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος...*

Ces objets divins sont, sans doute, les objets mêmes auxquels s'attache tout vrai philosophe, c'est-à-dire, ce qui est, par opposition à ce qui apparaît, les idées, les essences immuables, le monde intelligible et aussi le monde céleste avec les dieux astraux qui accomplissent invariablement et régulièrement leurs révolutions. Nous disons « et aussi le monde céleste », car, dans les lignes qui précèdent le passage en question, Platon déclare que le philosophe reste « les yeux fixés » sur les objets qui gardent entre eux un ordre constant et immuable et qui conservent toujours les mêmes arrangements et les mêmes rapports (500 b c) : il fait ainsi allusion aux corps célestes.

Le mot *θεῖος* désigne également les idées, le monde intelligible dans les trois passages suivants :

500 e 4 — Que le peuple reconnaisse le rôle capital joué par les philosophes, et il sera convaincu alors, dit Platon, « qu'un Etat ne saurait être heureux, à moins que le plan n'en soit tracé par ces artistes, d'après le divin modèle qu'ils ont sans cesse devant les yeux », *ὥς οὐκ ἄν ποτε ἄλλως εὐδαιμονήσῃς πόλις, εἰ μὴ αὐτὴν διαγράψῃαν οἱ τῷ θεῷ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι ;*

517 d 4 — « Est-il surprenant, à ton avis, qu'un homme, passant de cette contemplation divine, dis-je, à celle des misérables objets humains qui nous occupent, soit troublé et paraisse très ridicule ? — *τόδε οἷε τι θαυμαστὸν, εἰ ἀπὸ θεῶν, ἦν δ' ἐγὼ, θεωριῶν ἐπὶ τὰ ἀνθρώπειά τις ἐλθὼν κακὰ ἀσχημονεῖ τε καὶ φαίνεται σφόδρα γελοῖος...* ;

Cette contemplation divine ne peut être que la contemplation

patrie « à moins que quelque faveur divine ne se manifeste », *ἐὰν μὴ θεὸς τις ξυμβῇ τύχῃ*, c'est-à-dire, « à moins qu'il ne se produise quelque intervention de la Providence ».

des idées, car, avant le passage en litige, il est question de l'homme qui arrive à sortir de la caverne ou du monde des ombres et des fantômes et s'élève peu à peu « jusqu'à la lumière intelligible », et, qui plus est, « jusqu'au lieu le plus élevé dans le monde intelligible », jusqu'à l'Idée du Bien qui synthétise toutes les idées et qui « est cause première de tout ce qui est beau et bon dans l'univers » (517 b c). On le conçoit, quand un tel homme passe de cette contemplation divine, c'est-à-dire, de cette contemplation de l'univers intelligible, aux pauvres réalités d'ici-bas, il se trouble : de la lumière il est descendu au milieu des ténèbres.

611 e 3 — L'âme peut être défigurée par mille maux, mais il est quelque chose que l'on ne trouve qu'en elle et qui permet de la distinguer de toute autre réalité : l'amour de la vérité : « il faut, dit Platon, faire réflexion aux choses vers lesquelles elle se porte, aux objets dont elle désire le commerce, à sa liaison étroite avec ce qui est divin, immortel et éternel » — ἐννοεῖν, ὧν ἄπτεται καὶ οὐκ ἐφίεται ὁμιλιῶν, ὡς συγγενῆς οὖσα τῷ τε θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι....

Ce qui est divin, immortel, éternel, ce sont les Idées, les essences, véritable objet de la philosophie.

Tels sont les passages où θεῖος désigne le monde des idées.

532 c 4 — L'homme de la caverne, tant qu'il reste enchaîné et dans l'incapacité d'exécuter le moindre mouvement, n'aperçoit que des ombres produites par des objets artificiels ; mais quand, délivré de ses fers, il peut monter jusqu'à la lumière du soleil, ce sont des objets réels qui s'offrent à sa vue : ébloui tout d'abord par l'éclat de la lumière, il est incapable de contempler les objets eux-mêmes et doit se contenter de regarder leurs images et leurs ombres, images et ombres réelles, cette fois, et non plus artificielles comme dans la caverne et que Platon, pour cette raison sans doute, appelle divines :

« Il a recours, dit Platon en parlant de l'homme de la caverne, aux images divines des objets peintes dans les eaux, et à leurs ombres ; mais ces ombres appartiennent à des objets réels » —

πρὸς δὲ τὰ ἐν ὕδασι φαντάσματα θεῖα καὶ σκιάς τῶν ὄντων, ἀλλ' οὐκ εἰδώλων σκιάς....

Nous trouvons enfin le mot *θεῖος* employé trois fois pour désigner l'âme humaine et, d'une manière plus précise, la partie immortelle de cette âme, la faculté de comprendre et de juger :

589 d 2 et e 4 — La distinction établie entre l'homme honnête et l'homme déshonnête vient de ce que « l'un soumet la partie animale de notre nature humaine ou plutôt divine, et que l'autre assujettit à la partie brutale et féroce celle qui est douce et apprivoisée.... et, ajoute Platon, lorsque ce qu'il y a dans l'homme de plus divin devient l'esclave de ce qu'il y a de plus ennemi des dieux et de plus scélérat, n'est-ce pas alors le comble du malheur ? » — τὰ μὲν καλὰ τὰ ὑπὸ τῷ ἀνθρώπῳ, μᾶλλον δὲ ἴσως τὰ ὑπὸ τῷ θείῳ τὰ θηριώδη ποιοῦντα τῆς φύσεως, αἰσχρὸν δὲ τὰ ὑπὸ τῷ ἀγρίῳ τὸ ἡμερον δουλούμενα;..... εἰ δὲ τὸ ἑαυτοῦ θεϊότατον ὑπὸ τῷ ἀθεωτάτῳ τε καὶ μιαινωτάτῳ δουλοῦται καὶ μηδὲν ἐλσει, οὐκ ἄρα ἄθλιός ἐστι.... ;

L'homme honnête est celui qui ne laisse pas la partie animale de lui-même réduire à une extrême dépendance son âme, sa raison, ce qu'il y a en lui de plus divin.

590 d 1 — Et que celui qui, s'adonnant aux arts mécaniques, ne possède pas une intelligence vive et maîtrise peu ses passions, obéisse à un homme tel que celui qui « a en lui-même un guide divin », ἔχοντος ἐν αὐτῷ τὸ θεῖον ἄρχον, c'est-à-dire, une raison capable de tout gouverner et de tout diriger.

PARMÉNIDE.

Ce dialogue ne contient que deux fois le mot *θεῖος* employé dans deux sens nettement différents : dans un passage ce mot est synonyme de *θεός*, de divinité, et, dans un autre il a une signification toute métaphorique :

134 e 4 — Parménide démontre à Socrate, qui admet l'existence des idées, que ces dernières ne peuvent avoir aucun rap-

port avec nous et ce qui nous entoure, et que les choses d'ici-bas n'ont également aucun rapport avec les idées (133 c. sqq) : « celles des idées, qui sont ce qu'elles sont par leurs rapports réciproques, ont une essence relative à elles-mêmes et non aux choses qui se trouvent en nous.... mais les choses qui se trouvent en nous, recevant leur nom des idées, sont à leur tour en rapport avec elles-mêmes, et non avec les idées..... ce que je soutiens, c'est que les idées n'existent qu'en elles-mêmes et pour elles-mêmes comme ce qui est en nous n'est également relatif qu'à lui-même... » (1). Mais alors supposons un être qui connaisse toutes les idées, c'est-à-dire, qui possède la science absolue : cet Etre, Dieu, ne pourra qu'ignorer l'homme et ce qui l'entoure, puisqu'il n'existe aucun rapport entre les idées et les choses d'ici-bas, et réciproquement, l'homme ne connaîtra rien de la divinité : « Si Dieu, dit Parménide, possède la puissance suprême et la science la plus parfaite, sa puissance ne pourra jamais nous dominer, ni sa science nous connaître, ni rien de ce qui se trouve parmi nous ; et, réciproquement, nous ne commandons pas aux idées par la puissance qui réside en nous, et nous ne connaissons rien du divin (c'est-à-dire, de la divinité, puisqu'il est question de la connaissance que Dieu peut avoir de l'homme, et de celle que l'homme peut avoir de Dieu), et, à leur tour, les dieux, par la même raison, ne sont point nos maîtres et ignorent les choses humaines »... Οὐκοῦν εἰ παρὰ τῷ θεῷ αὐτὴ ἐστὶν ἡ ἀκριβεστάτη δεσποτεία καὶ αὐτὴ ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη, οὐτ' ἂν ἡ δεσποτεία ἡ ἐκείνων ἡμῶν ποτὲ ἂν δεσπόσειεν, οὐτ' ἂν ἡ ἐπιστήμη ἡμᾶς γνοίη οὐδὲ τι ἄλλο τῶν παρ' ἡμῖν, ἀλλὰ ὁμοίως ἡμεῖς τε ἐκείνων οὐκ ἄρχομεν τῇ παρ' ἡμῖν ἀρχῇ, οὐδὲ γινώσκομεν τοῦ θεοῦ οὐδὲν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπιστήμῃ, ἐκεῖνοί τε αὖ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτε δεσπότεαι ἡμῶν εἰσὶν οὕτε γινώσκουσι τὰ ἀνθρώπεια πράγματα θεοὶ ὄντες...

135 d 3 — Socrate, avoue Parménide, a un penchant naturel pour la discussion, mais, sous peine de ne pas atteindre la

(1) *Parménide*, 133 c et 134 a.

vérité, il doit s'exercer dans les raisonnements que le vulgaire regarde comme frivoles : « il est beau et divin (c'est-à-dire excellent), sache-le bien, le mouvement qui te porte ainsi à la discussion ; tant que tu es jeune, entraîne-toi et exerce-toi davantage au moyen d'une science qui semble inutile et que la foule traite de bavardage, sinon tu verras la vérité t'échapper » — Καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὖ ἴσθι, ἡ ὁρμὴ, ἣν ὁρμᾷς ἐπὶ τοὺς λόγους · ἔλχουσιν δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀγρῆστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ · εἰ δὲ μὴ, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια....

THÉÉTÈTE.

Ce dialogue ne renferme également que deux fois le mot *θεῖος* :

154 d 3 — Socrate ayant demandé à Théétète s'il est possible qu'un objet devienne plus grand, autrement qu'en augmentant, celui-ci se rend bien compte qu'une réponse négative s'impose; mais, comme il se proclame le disciple de Protagoras, d'après lequel l'homme est la mesure de toutes choses, il se voit contraint, sous peine de se contredire, de répondre par l'affirmative. En effet,

suivant le système de Protagoras, ce qui semble petit à l'un peut paraître grand à l'autre, l'homme étant la mesure de toutes choses ; mais alors, pour qu'un objet, de petit, devienne grand, il n'est pas du tout nécessaire qu'il se produise en lui un accroissement ; il suffit que, regardé petit par une personne A, il soit considéré comme grand par une autre personne B : en tant qu'il est connu par B, cet objet, petit pour A, est devenu grand. Aussi, il est possible, et c'est là une conséquence du système de Protagoras, qu'une chose devienne plus grande autrement qu'en augmentant. C'est ce qu'affirme Théétète, mais s'il l'affirme, c'est, nous dit-il, non pas d'après sa propre manière de voir, mais pour rester un fidèle disciple de Protagoras.

L'habileté avec laquelle il répond ainsi à la question posée par Socrate provoque l'admiration de celui-ci qui s'écrie. « Par Junon ! mon cher, voilà répondre bien et divinement (c'est-à-dire excellemment) Εὖ γε νῆ τὴν Ἥραν, ὦ φίλε, καὶ θείως...

« Theaetetus' answer, commente très bien L. Campbell (*The Theaetetus of Plato*, p. 50) showed great dialectical aptitude. He perceives the contradiction, and yet will not answer παρὰ τὸ δοκοῦν αὐτῷ. »

176 e 4 — Parlant des hommes injustes qui blessent la piété dans leurs discours et dans leurs actions, Platon déclare qu'un châtiment autre que la mort et les supplices les attend : « Il y a dans la nature des choses, mon cher, deux modèles, l'un divin et très heureux, l'autre vide de Dieu et plein de misère ; mais ils ne voient pas qu'il en est ainsi, leur stupidité et l'excès de leur folie les empêchant de sentir que par leurs actions injustes, ils se rapprochent du second et s'éloignent du premier.... Παραδειγμάτων, ὦ φίλε, ἐν τῷ ὄντι ἐστώτων, τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου, οὐχ ὁρῶντες ὅτι οὕτως ἔχει, ὑπὸ ἡλιθιότητός τε καὶ τῆς ἐσχάτης ἀνοίας λανθάνουσι τῷ μὲν ὁμοιοῦμενοι διὰ τὰς ἀδίκους πράξεις, τῷ δὲ ἀνομοιούμενοι....

Pour savoir quel est cet exemplaire divin, il faut nous reporter à la fin du IX^e livre de la *République* (592 b) : l'Etat dont Platon a tracé le plan n'existe pas sur terre, mais dans notre pensée seulement « du moins peut-être en est-il au ciel un modèle pour quiconque veut le consulter »... ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν....

Le voilà ce modèle ou cet exemplaire divin : c'est celui qui se trouve au ciel ; il est donc, comme les choses célestes elles-mêmes, à l'abri du changement et de la destruction, il est immuable et éternel, et nous reconnaissons aussitôt en lui le monde intelligible lui-même ou le monde des idées.

SOPHISTE.

216 b 9 — Nous sommes au début du dialogue ; Théodore présente à Socrate un étranger, natif d'Élée et disciple de Par-

ménide, qui doit prendre part à la discussion. Et, non sans quelque ironie, Socrate déclare qu'il croit voir en lui quelque dieu, un dieu de la réfutation :

« Ce n'est point là, Socrate, dit Théodore, la manière de cet étranger : il est plus modéré que ceux qui se livrent avec zèle à la dispute ; je ne le regarde donc nullement comme un dieu, mais comme un personnage divin : car c'est ainsi que j'appelle tous ceux qui sont philosophes » — Οὐχ οὗτος ὁ τρόπος, ὦ Σώκρατες, τοῦ ξένου, ἀλλὰ μετριώτερος τῶν περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότων. Καί μοι δοκεῖ θεὸς μὲν ἀνὴρ οὐδαμῶς εἶναι, θεῖος μὲν · πάντας γὰρ ἐγὼ τοὺς φιλοσόφους τοιούτους πρᾶσσαγορεύω....

Personnage divin et philosophe sont donc ici deux termes équivalents.

232 c 1 — « Est-ce sur les choses divines, qui sont invisibles à la plupart des hommes, que les sophistes mettent les autres en état de discuter ? demande l'Étranger — περὶ τῶν θείων, ὅσ' ἀφανῇ τοῖς πολλοῖς, ἅρ' ἱκανοὺς ποιοῦσι τοῦτο δρᾶν ;...

254 b 1 — Et quelques lignes plus loin l'Étranger d'Élée nous apprend quelles sont ces choses divines en opposant le sophiste qui se réfugie dans l'obscurité et le philosophe qui vit dans la clarté : « le philosophe, dit-il, s'attache toujours par ses raisonnements à l'idée de l'être, et c'est la clarté du lieu qu'il habite qui fait qu'il n'est nullement facile à voir ; car, chez la plupart des hommes, les yeux de l'âme n'ont pas assez de force pour regarder fixement les choses divines » — Ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέα, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετὴς ὀφθῆναι · τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφροῶντα ἀδύνατα.....

Ces choses divines qui se dérobent aux regards de la plupart des hommes, parce que ceux-ci se contentent d'observer ce qui apparaît, les phénomènes, ces choses que seul le philosophe découvre, que sont-elles, si ce n'est le monde intelligible lui-même, le monde des idées et des essences ?

Cette interprétation nous semble plus vraisemblable que celle de L. Campbell (*The Sophistes and Politicus of Plato*, p. 65),

d'après laquelle ces choses divines suggéreraient la différence qui existe entre la perception ordinaire et la perception scientifique des mouvements célestes : « possibly, the words ὅσα ἀφανῆ..., dit-il en commentant le texte 232 c 1, may suggest the difference between the ordinary and the scientific perception of the heavenly motions. »

265 b 6 — L'Étranger distingue dans l'art de faire deux espèces : l'une divine, l'autre humaine — Τὸ μὲν θεῖον, τὸ δ' ἀνθρώπινον.... Mais Théétète avoue qu'il ne comprend pas :

265 c 10 — L'Étranger lui demande alors si tous les êtres animés et mortels, les plantes, les êtres inanimés sont l'œuvre d'une autre personne qu'un Dieu-démiurge ou artisan (θεοῦ δημιουργοῦντος) : « Disons-nous, déclare-t-il, que c'est la nature qui les produit en vertu d'une cause mécanique et dépourvue d'intelligence, ou dirons-nous que c'est avec une raison et une science divine qui vient d'un dieu (science divine parce qu'elle est la science d'un dieu) ? — Τῇν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπό τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φυσούσης, ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης ;....

Théétète a compris : l'art divin dont lui parlait l'Étranger n'est autre que l'art de ce Dieu-démiurge qui façonne la matière, art qui, de ce fait, mérite bien le qualificatif de divin, par opposition à l'art humain, celui des hommes.

Ainsi, déjà dans le *Sophiste*, la Divinité est regardée comme la puissance qui a ordonné le monde, mais il faut attendre le *Timée* pour que cette conception d'un Dieu démiurge soit développée explicitement et avec toute l'ampleur désirable.

Dans les passages suivants, il n'est question que de cet art divin qui, comme nous allons l'apprendre, comprend deux espèces :

265 e 3 et 6 — Théétète ayant admis que toutes choses sont produites par un Démiurge, l'Étranger conclut : « J'établirai donc que les productions qu'on appelle naturelles sont l'œuvre d'un art divin, et que les choses composées par les hommes au moyen des premières sont l'effet d'un art humain, et que,

par conséquent, il y a deux espèces d'art de faire, l'une humaine, l'autre diviné » — Ἀλλὰ θήσω τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θεία τέχνη, τὰ δ' ἐκ τούτων ὑπ' ἀνθρώπων συνιστάμενα ἀνθρωπίνῃ, καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον δύο ποιητικῆς γένη, τὸ μὲν ἀνθρώπινον εἶναι, τὸ δὲ θεῖον.

266 a 6. — L'Étranger propose alors à Théétète de diviser en deux l'art humain et l'art divin : « De cette manière, dit-il, tu obtiendras quatre parties : deux relatives à nous, ou les arts humains, et deux relatives aux dieux, ou les arts divins » — Τέτταρα μὲν αὐτῆς οὕτω τὰ πάντα μέρη γίγνεται, δύο μὲν τὰ πρὸς ἡμῶν, ἀνθρώπεια, δύο δ' αὖ τὰ πρὸς θεῶν, θεῖα....

266 c 6 — A côté des choses elles-mêmes, il existe, selon Platon, les simulacres des choses (εἰδῶλα), c'est-à-dire, leurs images, et celles-ci sont de deux sortes : ou bien elles sont dues à certains phénomènes naturels, comme la projection des ombres, la réflexion ; ou bien elles sont l'œuvre de l'homme : celui-ci, en effet, est capable non seulement de fabriquer certains objets, mais, en les peignant ou en les dessinant, d'en produire l'image. Cette dernière espèce d'images appartient évidemment à l'art humain, tandis que la première est rangée par Platon dans l'art divin. Nous comprenons pourquoi maintenant l'art divin et l'art humain comprennent chacun deux parties, l'une qui concerne la production des choses, et l'autre, la production des images.

« Il y a donc deux choses dans la production divine, déclare Théétète, l'objet lui-même et l'image qui l'accompagne » — Δύο γὰρ οὖν ἐστὶ ταῦτα θείας ἔργα ποιήσεως, αὐτὸ τε καὶ τὸ παρακολουθοῦν εἰδῶλον ἐκάστω....

266 d 6 — « Maintenant, conclut Théétète, je comprends mieux, et dans l'art de faire j'établis deux divisions : dans l'une, je place l'art divin et l'art humain ; dans l'autre, l'art de produire des choses et l'art de produire des ressemblances » — Νῦν μᾶλλον ἔμαθον, καὶ τίθημι δύο διχῇ ποιητικῆς εἶδη · θείαν μὲν καὶ ἀνθρωπίνην κατὰ θάτερον τμήμα, κατὰ δὲ θάτερον τὸ μὲν αὐτῶν ὄν, τὸ δὲ ὁμοιωμάτων τινῶν γέννημα...

268 d 1 — A la fin du dialogue, Platon déclare que la sophistique se rattache à l'art de créer des images : « cette portion, non point divine, mais humaine, de l'art de production, dit-il, qui, ayant pour domaine propre les discours, y fabrique ses discours, voilà ce dont on peut affirmer que « c'est la race et le sang de l'authentique sophiste » — οὐ θεῖον ἀλλ' ἀνθρωπικὸν τῆς ποιήσεως ἀφωρισμένον ἐν λόγοις τὸ θαυματοποιικὸν μόριον, « ταύτης τῆς γενεᾶς τε καὶ αἵματος » ὅς ἂν φῇ τὸν ὄντως σοφιστὴν εἶναι...

POLITIQUE.

269 d 5 — « Subsister toujours dans le même état et de la même manière, être toujours identique à soi-même, c'est là un attribut qui ne convient qu'aux êtres les plus divins ; mais la nature du corps n'est pas de cet ordre. Cet être que nous avons appelé le ciel et l'univers, tout en ayant reçu de celui qui l'a engendré un grand nombre de dons, participe cependant à la nature du corps. C'est pourquoi il ne peut jamais être exempt de changement »... et Platon lui attribue le mouvement circulaire qui se rapproche le plus de l'immuitabilité absolue. Τὸ κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως ἔχειν αἰεὶ καὶ ταῦτόν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις, σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως · ὃν δ' οὐρανὸν καὶ κόσμον ἐπωνομάχαμεν, πολλῶν μὲν καὶ μακαρίων παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετείληφεν, ἀτὰρ οὖν δὴ κεκοινώνηκέ γε καὶ σώματος · ὅθεν αὐτῷ μεταβολῆς ἀμοίρῳ γίγνεσθαι διὰ παντὸς ἀδύνατον....

Quels sont ces êtres divins qui ont le privilège de rester toujours identiques à eux-mêmes ? Ce ne sont pas les sphères célestes ni les astres, puisque, comme nous venons de le voir, ils participent à la nature du corps. Mais, si le Ciel et la terre ne sont pas immuables, qui peut posséder cet attribut, si ce n'est Dieu ? Et le monde intelligible, dira-t-on, n'est-il pas immuable lui aussi ? Sans doute, et il s'agirait alors de savoir

si, avec Dieu, il forme ou ne forme pas une seule et même réalité. C'est ce que nous examinerons dans le troisième chapitre.

270 a 3 — L'univers, selon Platon (*Politique*, 269 e, 270 a), se meut en cercle, puis, durant un certain temps, accomplit des milliers de révolutions rétrogrades, pour se mouvoir de nouveau en cercle, et ainsi de suite. Quelle est la cause de ces deux sortes de mouvements? Deux hypothèses se présentent aussitôt : c'est Dieu qui fait tourner le monde par deux mouvements contraires, ou bien ce sont deux divinités de volontés opposées qui le meuvent tantôt dans un sens tantôt dans l'autre; mais Platon écarte ces deux hypothèses (269 e) (1), et, comme ce n'est pas l'univers qui se meut lui-même en cercle (*ibid.*), il ne nous reste plus qu'une ressource, c'est de croire, dit Platon, « que tantôt dirigé par une puissance divine et étrangère, le monde reçoit du Démonstrateur une vie nouvelle et une nouvelle immortalité, et que, tantôt abandonné à soi, il se meut de lui-même durant le temps nécessaire pour accomplir plusieurs myriades de révolutions rétrogrades » — τοτὲ μὲν ὑπὲρ ἄλλης συμποδηγεῖσθαι θείας αἰτίας, τὸ ζῆν πάλιν ἐπικτώμενον καὶ λαμβάνοντα ἀθανασίαν ἐπισκευαστὴν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ, τοτὲ δ' ὅταν ἀνεθῇ, δι' ἑαυτοῦ αὐτὸν ἰέναι, κατὰ καιρὸν ἀφθέντα τοιοῦτον, ὥστ' ἀνάπαλιν πορεύεσθαι πολλὰς περιόδων μυριάδας... (2).

Quant à cette cause divine qui conduit le monde dans sa marche, c'est le Dieu-démonstrateur du *Sophiste* : l'univers, dit Platon, reçoit du Démonstrateur une nouvelle immortalité. Mais, c'est en étant animé d'un mouvement circulaire que le monde se rapproche le plus de l'immutabilité absolue et se rend en

(1) « Il ne faut conclure, dit en effet Platon, ni que l'univers se meut lui-même en cercle éternellement, ni que Dieu le fait tourner éternellement par deux mouvements contraires, ni que deux dieux de volontés opposées le font mouvoir..... »

(2) L. Campbell (*The Soph. and Politicus*, op. cit., p. 48) traduit très bien τὸ ζῆν πάλιν ἐπικτώμενον : receiving a new influx of life, et ἐπισκευαστὴν : repaired, refitted. — « The word δημιουργός in Plato, dit-il, is equivalent to ὁ ξυνιστάς ὁ ξυναρμόσας, ὁ γεννήσας... » (p. 49).

quelque sorte immortel. Auteur de cette immortalité, le Démoniurge est donc aussi l'auteur du mouvement qui assure cette immortalité ; c'est donc lui qui meut le monde.

271 d 7 — Dans plusieurs passages, Platon nous parle de pasteurs divins : d'après la légende, comme Platon nous l'apprend lui-même, ce sont des démons qui, sous le règne de Saturne, avaient reçu la garde des êtres vivants.

« Ces animaux mêmes, divisés en genres et en troupeaux, étaient échus à des démons qui, comme des pasteurs divins, savaient pourvoir à tous les besoins de chaque troupeau » — καὶ δὴ καὶ τὰ ζῷα κατὰ γένη καὶ ἀγέλας οἷον νομῆς θεῖοι διειλήφεσαν δαίμονες, αὐτάρκης εἰς πάνθ' ἕκαστος ἑκάστοις....

Ces pasteurs divins, avec leur chef Saturne, n'ont qu'une existence fabuleuse, ce qui revient à dire qu'ils n'existent pas pour Platon, car celui-ci, comme nous le verrons, rejette toute mythologie. Mais quelque chose doit être retenu de ce mythe étrange du *Politique*, c'est l'idée même d'un pasteur divin qui n'est autre que Dieu lui-même. N'est-ce pas, en effet, jouer le rôle d'un véritable pasteur que d'ordonner le monde, le mouvoir et veiller sur lui? Ces pasteurs divins de la légende n'existent pas, mais il y a un Pasteur Suprême, Dieu.

Nous retrouvons cette expression 'θεῖος νομέυς' dans les passages 275 c 2 et 276 d 4 où Platon déclare qu'un roi est loin d'être un pasteur divin et qu'il faut distinguer le pasteur divin et celui qui, n'étant qu'un homme, a la garde du troupeau :

275 c 2 : Οἶμαι δέ γ', ὦ Σώκρατες, τοῦτο μὲν ἔτι μεῖζον ἢ κατὰ βασιλέα εἶναι τὸ σχῆμα τὸ τοῦ θεοῦ νομέως...

276 d 4 : Ἡ τε τὸν θεῖον ἄν που διειλόμεθα νομέα χωρὶς καὶ τὸν ἀνθρώπινον ἐπιμελητήν...

271 e 7 — « Dieu lui-même, dit Platon, conduisait et surveillait les hommes (durant le règne de Saturne), tout comme ceux-ci maintenant, à titre d'animaux d'une nature différente et plus divine (c'est-à-dire plus parfaite), conduisent les espèces inférieures, — Θεὸς ἔνεμεν αὐτοὺς αὐτὸς ἐπιστατῶν, καθάπερ νῦν ἄνθρωποι, ζῷον ὃν ἕτερον θειότερον, ἄλλα γένη φαυλότερα αὐτῶν νομεύουσι....

Il se pourrait également que par cette « nature plus divine » Platon désigne l'âme humaine.

279 d 1 — Pour Platon, les choses que l'homme fabrique sont des moyens, les unes pour agir, les autres pour ne pas souffrir : parmi les derniers moyens, ajoute-t-il, les uns sont des remèdes, soit divins, soit humains, les autres, des instruments de défense » — καὶ τῶν ἀμυντηρίων τὰ μὲν ἀλεξίφάρμακα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα, τὰ δὲ προβλήματα.

Les remèdes humains dont il est question dans ce passage ne sont autres que les drogues ; quant aux remèdes divins, ce sont peut-être, comme le suggère L. Campbell (op. cit., p. 86), des talismans qui, à cause de leur caractère mystérieux, seraient appelés divins. Le mot *θεῖος*, à supposer que cette interprétation soit juste, serait donc ainsi employé par Platon pour désigner ce qui est fantastique ou mystérieux.

309 c 2 et 3 — Pour Platon, comme nous l'avons constaté (*Protagoras*, 322 a), l'âme humaine doit être appelée divine, mais le plus souvent c'est seulement la partie immortelle de cette âme qui mérite ce qualificatif ; nous disons la partie immortelle, car, selon Platon, l'âme de l'homme comprend tout d'abord un principe immortel, le *Noûs*, issu de Dieu et logé dans l'encéphale, puis un principe mortel logé dans le thorax, siège des passions, de la colère, de l'ardeur guerrière (*Timée*, 69 c d), en troisième lieu, le principe de la nutrition au-dessous du diaphragme, et enfin un être indépendant rebelle à l'opinion et au raisonnement et qui préside à l'union des sexes (*Timée* 91 a b). C'est surtout le *Noûs*, l'âme supérieure, que Platon nomme divine, comme dans le passage suivant :

Parlant de l'art de l'homme d'État, Platon le compare à celui du tisserand : de même que celui-ci choisit, surveille ses ouvriers, et montre à chacun ce qu'il juge convenable pour la confection des tissus (308 d e), de même l'homme d'État doit tout d'abord choisir ses sujets, rejetant et punissant ceux qui ont une nature corrompue, reléguant parmi les

esclaves les ignorants et ne conservant comme sujets que ceux qui peuvent être portés au bien (308 c, 309 a) ; ce n'est pas tout : le législateur a, de plus, le devoir de former et d'éduquer les hommes qu'il a choisis, il doit s'efforcer d'en obtenir un heureux mélange, la force, qui a besoin d'être modérée, étant unie à la modération, et la modération, qui a besoin d'être excitée, étant alliée à la force (ibid.). Et il ne faut espérer parvenir à un tel résultat qu'« en unissant d'abord, suivant leur affinité, et par un lien divin, la partie immortelle de leurs âmes, et, au dessous de *cette partie divine*, la partie animale (c'est-à-dire les autres sortes d'âmes, principes des passions, de la nutrition, de l'amour) par des liens humains » — Πρῶτον μὲν κατὰ τὸ ξυγγενὲς τὸ ἀειγενὲς ὃν τῆς ψυχῆς αὐτῶν μέρος θείῳ ξυναρμοσταμένη δεσμῷ, μετὰ δὲ τὸ θεῖον τὸ ζωογενὲς αὐτῶν αὖθις ἀνθρωπίνοις....

Mais quels sont ces liens divins et humains ? Platon lui-même va nous l'apprendre :

309 c 8 — Le législateur, avons-nous dit, doit, des hommes choisis comme sujets, obtenir un heureux mélange, en tempérant la force des uns et en excitant la modération des autres, et, pour ce faire, instruire les uns et les autres en leur apprenant quels sont leurs devoirs respectifs : l'art, la science, l'opinion vraie, voilà donc le lien divin dont il vient d'être question : « lorsqu'il se forme dans les âmes une opinion vraie et solide sur le beau, le juste et le bon, et sur leurs contraires, je l'appelle divine » ... Τὴν τῶν καλῶν καὶ δικαίων περὶ καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν τούτοις ἐναντίων ὄντως οὕσαν ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως, ὁπόταν ἐν | ταῖς | ψυχαῖς ἐγγίγνηται, θείαν φημί....

Et dans le passage suivant Platon est encore plus explicite :

310 a 4 — « Nous dirons que seuls les hommes bien nés et élevés dès l'origine selon la nature peuvent être ainsi formés par les lois ; et que c'est là le remède que produit l'art, et, comme nous l'avons dit, le lien plus divin par lequel sont unies les parties dissemblables et contraires de la vertu » — Τοῖς δ' εὐγενέσι γενομένοις τ' ἐξ ἀρχῆς ἤθεσι θρεφθεῖσι τε κατὰ φύσιν

μόνοις διὰ νόμων ἐμφύεσθαι, καὶ ἐπὶ τούτοις δὴ τοῦτ' εἶναι τέχνη φάρμακον, καὶ, καθάπερ εἶπομεν, τοῦτον θεϊότερον εἶναι τὸν ξύνδεσμον ἀρετῆς μερῶν φύσεως ἀνομοίων καὶ ἐπὶ τὰναντία φερομένων ;

310 a 8 — Mais ce lien divin qu'est l'art ou la science ne suffit pas pour harmoniser entre elles les parties dissemblables et contraires de la vertu : supposons qu'un homme d'une nature forte épouse une femme d'une nature forte et que cette nature forte se reproduise durant plusieurs générations : elle finira par dégénérer en nature furieuse (310 d), ce qui doit être évité, et pour cela il faut que l'homme d'une nature forte n'écoute pas ses propres goûts qui le poussent à choisir une compagne du même caractère que lui et s'unisse à une femme d'une nature douce, et que, pareillement, un homme d'une nature douce s'unisse à une femme d'une nature forte (310 c d). Cela revient à dire qu'indépendamment du lien divin qui ne convient qu'à la partie immortelle de l'âme, il y a des liens destinés à la partie animale de l'âme et plus spécialement à la partie qui préside à l'amour, liens que Platon appelle humains et qui, nous dit-il expressément, ne sont autres que l'union des sexes et tout ce qui concerne le mariage :

« Quant aux autres liens purement humains, une fois que ce lien divin existe, il n'y a presque aucune difficulté à les concevoir et à les former quand on les a conçus. — Comment et quels sont-ils ? — Ce sont ceux de l'union des sexes, de la communauté des enfants et tout ce qui a rapport aux dotations particulières et aux mariages » — Τοὺς μὴν λοιποὺς, ὄντας ἀνθρωπίνους δεσμοὺς, ὑπάρχοντος τούτου τοῦ θείου, σχεδὸν οὐδὲν χαλεπὸν οὔτ' ἐννοεῖν οὔτ' ἐννοήσαντα ἀποτελεῖν. — NE. ΣΩ. Πῶς δὴ, καὶ τίνας ; — ΞΕ. Τοὺς τῶν ἐπιγαμιῶν καὶ παίδων κοινωνήσεων καὶ τῶν περὶ τὰς ἰδίας ἐκδόσεις καὶ γάμους.

PHILÈBE.

18 b 5 — « Seul, nous dit Platon, un dieu ou, du moins un homme divin, c'est-à-dire, un homme de génie, a pu décou-

vrir que la voix appartenait au domaine de l'infini », comprenons, au domaine de l'indétermination, de l'illimité, car, pour les Grecs, 'infini' a une signification tout autre que pour nous : Ἐπειδὴ φωνὴν ἄπειρον κατενόησεν εἴτε τις θεὸς εἴτε καὶ θεῖος ἄνθρωπος....

51 e 2 — C'est également dans un sens métaphorique que Platon emploie le mot θεῖος quand il déclare que « l'espèce de plaisir résultant des odeurs a quelque chose de moins divin à la vérité » que les plaisirs procurés par la musique. — Τὸ δὲ περὶ τὰς ὀσμὰς ἤττον μὲν τούτων θεῖον γένος ἡδονῶν....

22 c 6 et 33 b 7 — Pour Platon, le plaisir est essentiellement « une génération », un « mouvement » :

N'avons-nous pas ouï dire, s'écrie Socrate, que le plaisir est toujours en voie de génération et jamais dans l'état d'existence » (*Philèbe*, 53 c) (1).

Le plaisir, surtout le plaisir corporel, est un phénomène (2), c'est-à-dire, quelque chose qui naît et qui périt (3), et la dissolution, c'est la douleur, de telle sorte que le plaisir appelle la douleur, l'enveloppe : « Singulière chose, mes amis, que ce que les hommes appellent plaisir, dit Socrate dans le *Phédon*. Comme il a d'étranges rapports avec la souffrance qui semble son contraire.... Quand l'un arrive, l'autre suit aussitôt... (4) » Le plaisir est donc quelque chose de relatif.

Mais si, laissant de côté les plaisirs corporels, nous nous élevons à ceux que procurent l'exercice de l'intelligence, les sciences, nous constatons qu'à la différence des premiers, ils sont « sans mélange », purs :

(1) On trouve le même enseignement dans la *République* (IX, 583 e 7) où Platon regarde le plaisir comme un mouvement, κίνησις.

(2) *Philèbe*, 54 d.

Οὐκοῦν... τῷ μηνύσαντι τῆς ἡδονῆς περὶ τὸ γένεσιν μὲν...

(3) *Ibid.*, 55 a.

Τὴν δὲ φθορὰν καὶ γένεσιν αἰοοῖτ' ἄν ὁ τοῦθ' αἰρούμενος, ἀλλ' οὐ τὸν τρίτον ἐκείνον βίον, τὸν ἐν ᾧ μήτε χαίρειν μήτε λυπεῖσθαι, φρονεῖν δ' ἦν [δυνατὸν] ὡς οἷόν τε καθαρῶτατα.

(4) Voir *Phédon*, 60 b.

« Il faut dire que les plaisirs attachés aux sciences sont tout à fait exempts de douleurs (1). »

Pourquoi en est-il ainsi? Parce que, par l'exercice de l'intelligence, l'homme échappe, en quelque sorte, au phénomène, à ce qui naît, à ce qui périt, atteint l'être qui demeure, l'idée, l'essence immuable, et, ce faisant, devient de plus en plus réel et tend de plus en plus vers la fixité; l'on conçoit dès lors que les plaisirs qui résultent de cet état participent de la nature même de cet état et ne sont point soumis aux conditions de l'écoulement universel, à la loi des contraires et à la douleur. Du coup, on comprend que l'Être qui possède la science absolue et qui est absolument immuable, Dieu, doive être, pour Platon, souverainement heureux, comme le laisse entendre Socrate dans le passage 22 c 6 du *Philèbe* :

Socrate vient de déclarer que l'intelligence humaine ne constitue pas le bien, le bonheur, et il ajoute : « pour ce qui est de l'intelligence véritable à la fois et divine (l'intelligence de Dieu par opposition à l'intelligence humaine), je ne pense pas qu'il en soit de même, mais je m'imagine que c'est tout autre chose. » — Οὐ μέντοι τόν γ' ἀληθινόν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν, ἀλλ' ἄλλως πως ἔχειν....

Et, plus loin, nous lisons encore :

« Nous avons dit... que celui qui a choisi de vivre selon l'intelligence et la sagesse ne doit jamais goûter aucun plaisir, ni grand, ni petit. — Nous l'avons dit, il est vrai. — Cet état est donc le sien. Et peut-être ne serait-il point étrange que de toutes les vies ce fût la plus divine (celle qui se rapproche le plus de celle de Dieu). » — Ἐρρήθη... μηδὲν δεῖν μήτε μέγα μήτε σμικρὸν χαίρειν τῷ τόν τοῦ νοεῖν καὶ φρονεῖν βίον ἐλομένῳ.... Οὐκοῦν οὗτος ἂν ἐκείνῳ γ' ὑπάρχοι · καὶ ἴσως οὐδὲν ἄτοπον εἰ πάντων τῶν βίων ἐστὶ θεϊότατος (53 b 7).

N'allons pas conclure que la vie de Dieu exclut tout plaisir : elle exclut simplement les plaisirs humains qui ne sont

(1) *Philèbe* 52 b.

Ταύτας τοίνυν τὰς τῶν μαθημάτων ἡδονὰς ἀμίختους τ' εἶναι λύπαις ῥητέον....

jamais tout à fait purs et sans mélange. Parlons des plaisirs de la vie divine, mais sachons que c'est par analogie que nous en parlons.

62 a 8 et b 3 — Nous avons dit que, selon Platon, les vrais plaisirs sont ceux que procurent les sciences : mais les connaissances pures et absolues ne suffisent pas dans la pratique, il faut de plus cultiver les sciences réelles, nous dirions de nos jours, expérimentales ; en d'autres termes, il ne suffit pas de spéculer sur des réalités abstraites, il faut, de plus, savoir appliquer au domaine du concret les résultats obtenus :

« Cet homme aura-t-il autant de science qu'il est nécessaire si, connaissant la nature du cercle divin (c'est-à-dire, idéal) et de la sphère divine (c'est-à-dire, idéale) (1), il ignore ce que sont la sphère humaine (c'est-à-dire, réelle) et les cercles réels...? — Notre situation, Socrate, serait ridicule avec ces connaissances divines (c'est-à-dire, idéales), si nous n'en avions pas d'autres » — Ἄρ' οὖν οὗτος ἱκανῶς ἐπιστήμης ἔξει κύκλου μὲν καὶ σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας τὸν λόγον ἔχων, τὴν δ' ἀνθρωπίνην ταύτην σφαῖραν καὶ τοὺς κύκλους τούτους ἀγνοῶν....; — ΠΡΩ. Γελοῖαν διέθεσιν ἡμῶν, ὦ Σώκρατες, ἐν ταῖς θεαῖς οὔσαν μόνον ἐπιστήμῃς λέγομεν.

TIMÉE.

24 c 2 — Platon appelle divines la médecine et la divination, et, comme c'est par opposition à leurs applications humaines qu'il leur décerne ce titre, le mot θεῖος a peut-être

(1) Comme le fait remarquer R. G. Bury (*Le Philèbe de Platon*, p. 146), αὐτῆς τῆς θείας « qualify κύκλου as well as σφαίρας ». Et, pour l'explication du passage en question et du mot θεῖος, Bury (ibid.) renvoie au *Phédon* 80 b : τῷ μὲν θεῖῳ καὶ ἀθανάτῳ... où, comme nous l'avons vu (p. 36), le mot divin est synonyme d'intelligible, d'idéal. Cette interprétation est la nôtre.

R. G. Bury semble bien s'accorder avec nous en ce qui concerne la théorie platonicienne du plaisir, car touchant le sens du mot θεῖότατος (33 b) il renvoie à l'*Ethique à Nicomaque* (X, 7) où Aristote considère la vie contemplative comme la vie par excellence (Bury, op. cit., p. 65).

ici, comme précédemment dans le *Philèbe*, le sens d'idéal, de théorétique :

« En ce qui concerne l'esprit, dit Platon parlant de l'antiquité d'Athènes, vous voyez sans doute combien la loi en a pris soin par ici, dès le début, ainsi que de la bienséance, nous découvrant tout, jusqu'à la divination, et à la médecine qui concerne la santé, depuis ces sciences divines (c'est-à-dire idéales) jusqu'à leurs applications humaines, et nous fournissant de même toutes les autres sciences qui font suite à celles-là. » — Τὸ δ' αὖ περὶ τῆς φρονήσεως, ὅρῳς που τὸν νόμον τῇδε ὄσῃν ἐπιμέλειαν ἐποιήσατο εὐθύς κατ' ἀρχὰς περὶ τε τὸν κόσμον, ἅπαντα μέχρι μαντικῆς καὶ ἱατρικῆς πρὸς ὑγίειαν, ἐκ τούτων θείων ὄντων εἰς τὰ ἀνθρώπινα ἀνευρών, ὅσα τε ἄλλα τούτοις ἔπεται μαθήματα, πάντα κτησάμενος.

36 e 4 — « Ainsi l'Ame (il s'agit de l'Ame du monde engendrée par le Démonstrateur), étendue dans toutes les directions, tournant circulairement sur elle-même, commença d'un commencement divin sa vie inextinguible et raisonnable, pour toute la durée du temps » — Ἡ... πάντα διαπλεκεῖσα... αὐτὴ ἐν αὐτῇ στροφομένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφορος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον.

Ce commencement est qualifié de divin, sans doute parce que, selon Platon, il est immortel.

40 a 3 — Dans un certain nombre de passages, le mot *θεῖος* est l'équivalent de *θεός* ou de *θεοί* :

C'est ainsi que, racontant comment les dieux astraux furent engendrés par le Démonstrateur, Platon dit : « Pour l'espèce divine d'abord (c'est-à-dire l'espèce des dieux astraux puisqu'il est question d'elle), Dieu a, pour la plus grande part, façonné de feu sa structure, afin qu'elle fût la plus brillante et la plus belle à voir » — Τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο, ὅπως ὅτι λαμπρότατον ἰδεῖν τε κάλλιστον εἶη... (40 a 3).

40 b 5 — Et après avoir décrit la création des dieux astraux Platon conclut : « Voilà en vertu de quelle cause naquirent tous les astres qui n'errent pas (Platon les place sur la sphère

des étoiles fixes), Vivants divins et éternels (c'est-à-dire, dieux vivants et éternels), qui toujours demeurent identiques et tournent dans le même lieu » — Ἐξ ἧς δὴ τῆς αἰτίας γέγονεν ὅς' ἀπλανῆ τῶν ἄστρον ζῶα θεῖα ὄντα καὶ ἀίδια καὶ κατὰ ταῦτ' ἐν ταύτῳ στρεφόμενα ἀεὶ μένει....

44 d 3 — « Or il y avait deux révolutions divines » — Τὰς μὲν δὴ θείας περιόδους δύο οὕσας...

Ces deux révolutions ne sont autres que celle du Même, qui va de gauche à droite ou de l'ouest à l'est, et celle de l'Autre, dirigée de droite à gauche ou de l'est à l'ouest. Or, comme ces révolutions appartiennent aux dieux astraux (1), elles méritent, de ce fait, d'être appelées divines, et nous pourrions traduire ainsi la phrase précédente : or, les révolutions des dieux (astraux) étaient au nombre de deux (2).

(1) Les dieux astraux qui n'errent pas (ἀπλανῆ) vont de l'Orient vers l'Occident (révolution du Même ou diurne) entraînés par la sphère des fixes et les dieux astraux errants ou planètes se meuvent de l'Occident à l'Orient (révolution de l'Autre) (*Timée*, 38 d).

Mais ici se présente une difficulté : la révolution diurne ou du Même a lieu, avons-nous dit, de l'Orient à l'Occident, c'est-à-dire, de droite à gauche, car, pour les anciens, l'Orient est la droite de l'univers (ARISTOTE, *De coelo*, II, 2, 284 b, 6 sqq.). Or, pareille révolution devrait, selon Platon, avoir lieu vers la droite (ἐπὶ δεξιᾷ). On ne comprend pas non plus que le mouvement des planètes soit dirigé de droite à gauche :

« L'interprétation la plus raisonnable, écrit M. A. Rivaud dans l'introduction de sa traduction du *Timée* (Les Belles-Lettres, collection Guillaume Budé, t. X, p. 56), a été proposée, entre autres, par Fraccarolli : quand nous considérons le ciel, une sphère armillaire ou un planisphère, la droite réelle fait face à notre gauche et inversement. Par suite, une rotation qui nous semble dirigée de gauche à droite est dirigée, en fait, de droite à gauche. »

Pour la révolution diurne, voir un article de M. A. Rivaud dans *Revue d'histoire de la philosophie* (janvier-mars 1928), *le Système astronomique de Platon*.

(2) Et ces dieux, nous apprend Platon (44 d), enfermèrent ces révolutions dans la tête de l'homme : pour Platon, et nous développons longuement ce point dans « *la Théorie du Premier Moteur et l'Évolution de la pensée aristotélicienne* » (p. 130 sqq.), l'activité intellectuelle de l'Âme du monde et les révolutions célestes coïncident, la raison et la science étant assignées à la sphère des fixes et l'opinion appartenant à la sphère des planètes (v. *Lois*, X, 898 a et *Timée* 37 a). Et nous constatons que Platon étend cette théorie assez étrange à l'activité intellectuelle de l'âme humaine (*Timée*, 90 c) : chez l'homme, tout comme dans le monde

68 d 3 — Parlant de la formation des couleurs fondamentales, Platon déclare que l'on peut voir à l'aide de quels mélanges il est possible d'obtenir certaines couleurs, mais à condition de s'en tenir à la vraisemblance :

« Mais, si l'on voulait vérifier ces mélanges par l'expérience (c'est-à-dire, si l'on ne se contentait pas d'une simple vraisemblance)..., on montrerait que l'on ignore la dissemblance de la nature humaine (c'est-à-dire de l'homme) et de la nature divine (c'est-à-dire de Dieu), en ce que Dieu est capable, à la fois par sa science et par sa puissance, de réunir un grand nombre de choses en une seule et de décomposer une chose en plusieurs, tandis qu'aucun homme n'est maintenant en état de faire l'une et l'autre opérations, pas plus qu'il ne le sera jamais »... Εἰ δέ τις τούτων..... βάσανον λαμβάνοι, τὸ τῆς ἀνθρωπίνης καὶ θείας φύσεως ἡγνοηκῶς ἂν εἶη διάφορον, ὅτι θεὸς μὲν τὰ πολλὰ εἰς ἓν συγκεραυνύναι καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανῶς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατὸς, ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὐδέτερα τούτων ἱκανὸς οὔτε ἔστι νῦν οὔτε εἰς αὐθίς ποτε ἔσται....

Nous traduisons 'nature humaine' et 'nature divine' par 'nature de l'homme' et 'nature de Dieu', car, aussitôt après avoir déclaré que ne pas s'en tenir à la vraisemblance serait méconnaître la différence qui existe entre la nature humaine et la nature divine, Platon identifie explicitement ces natures, celle-ci avec Dieu, et celle-là avec l'homme, en expliquant en quoi consiste leur différence : Dieu, dit-il, c'est-à-dire, la nature divine, peut seul réunir plusieurs choses en une seule, tandis que l'homme, c'est-à-dire, la nature humaine, en est incapable.

céleste, nous trouvons ces deux révolutions du Même et de l'Autre, révolutions enfermées par les dieux dans la tête de l'homme et qui produisent, l'une la science et la raison, l'autre, l'opinion. Nous comprenons dès lors pourquoi dans le *Timée* (85 a 7) Platon les appelle très divines : c'est parce qu'elles imitent les révolutions des dieux astraux.

85 a 7 : « Cette pituite, écrit Platon qui décrit l'origine des maladies, mêlée de bile noire, peut se glisser jusqu'aux révolutions très divines de la tête et en troubler le cours »... Μετὰ χολῆς δὲ μελάνης κερασθὲν ἐπὶ τὰς περιόδους τε τὰς τῇ κεφαλῇ θειοτάτας οὖσας ἐπισκεδαννύμενον καὶ συνταράττον αὐτάς....

69 c 3 — « Dieu est lui-même l'auteur des êtres divins, et il chargea ses propres enfants de présider à la naissance des êtres mortels » — Καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν δημιουργεῖν προσέταξε.

Ces êtres divins ne sont autres que les dieux astraux. Nous savons, en effet, que ces derniers ont été engendrés par le Démoniurge (40 a 3) et qu'ils ont reçu de leur auteur la mission de former les corps mortels (41 c d). Or, dans le passage en question, ces êtres divins sont considérés comme ayant été engendrés par l'Artisan Suprême et chargés par Celui-ci de présider à la naissance des animaux mortels. Ce sont donc bien les dieux astraux.

76 b 2 — « Le divin, dit Platon qui explique l'origine des cheveux, le divin, à l'aide du feu, piqua circulairement toute cette peau (de la tête) » — Τοῦτο δὲ πᾶν τὸ δέρμα κύκλῳ κατεκέντει πυρὶ τὸ θεῖον....

Le 'divin', disons plutôt la 'Divinité', puisque, selon le *Timée*, comme nous venons de le voir, c'est le Démoniurge qui, avec ses enfants, les dieux astraux, est l'auteur des corps mortels. Mais, dira-t-on, pourquoi Platon emploie-t-il une expression indéterminée : le divin ? C'est sans doute parce que la formation des êtres mortels est l'œuvre, non seulement de Dieu, mais des dieux astraux ; le divin signifierait donc la Divinité en général, c'est-à-dire, Dieu, suprême artisan, et les dieux astraux.

Nous retrouvons cette même expression dans les deux passages suivants :

90 b 1 — « C'est du côté du haut, du côté où eut lieu la naissance primitive de l'âme, que le divin (c'est-à-dire la Divinité) a suspendu la tête, qui est comme notre racine, donnant ainsi au corps tout entier la station droite » — ἐκεῖθεν.., ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφου, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα....

90 c 4 — Après avoir déclaré qu'un homme qui a exercé sa faculté de penser aux choses immortelles et divines *participe*

dans une certaine mesure à l'immortalité (1), Platon ajoute qu'un tel homme « doit, de toute nécessité sans doute, être éminemment heureux, parce qu'il a toujours vénéré le divin (la Divinité) et toujours bien entretenu le dieu qui habite en lui (le principe divin de son âme) » — Πᾶσα ἀνάγκη που... ἅτε δὲ αἰεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἐν αὐτῷ διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι...

80 b 7 — Pour Platon, les sons harmonieux, composés du grave et de l'aigu, procurent une jouissance raisonnée à l'homme intelligent « par l'imitation de l'harmonie divine qu'ils réalisent dans des mouvements mortels » — διὰ τὴν τῆς θείας ἁρμονίας μίμησιν ἐν θνηταῖς γενομένην φοραῖς παρέσχον...

Par harmonie divine, il convient d'entendre l'harmonie des grands corps célestes, des dieux astraux : les mouvements propres de ceux-ci (voir plus haut) se combinent, en effet, harmonieusement entre eux :

Pour Platon le mouvement de la sphère des fixes domine celui de la sphère des planètes et l'entraîne avec lui (*Timée*, 39 a) ; or, comme la sphère des fixes va de l'Orient à l'Occident et la sphère des planètes de l'Occident à l'Orient, il s'ensuit qu'une planète se dirige non seulement de l'Occident à l'Orient, mais aussi en sens inverse (39 a). On pourrait justement croire que ces deux mouvements opposés se contrarient, mais il n'en

(1) « Quand un homme, dit-il, a exercé la faculté de penser aux choses immortelles et divines, s'il atteint la vérité, il est de toute nécessité sans doute que, dans la mesure où la nature humaine peut participer à l'immortalité, il participe entièrement à cet état » — τῷ... γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτεται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνη φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν... (90 c 1).

Les choses divines, comme nous avons déjà eu maintes fois l'occasion de le remarquer, ce sont, pour Platon, les idées, les essences, le vrai, bref, le monde intelligible. Ici le doute n'est guère possible, car Platon ne se contente pas de dire : les choses divines, il ajoute le qualificatif ἀθάνατα qui convient parfaitement aux Idées ; de plus il déclare que l'homme ne s'immortalise que s'il atteint la vérité : ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτεται' et il laisse clairement entendre que, pour atteindre la vérité, il faut s'exercer à penser aux choses immortelles et divines : c'est donc que celles-ci ne font qu'un avec celle-là.

est rien : animée de deux mouvements contraires, la planète décrit, en effet, une spirale, une sorte d'hélice (39 a), réalisant ainsi cette harmonie à laquelle Platon fait sans doute allusion dans le passage 80 b 7 qui nous occupe, harmonie divine parce qu'elle est produite par les dieux astraux.

Tels sont les passages où le mot θεῖος est synonyme de θεός ou de θεοί.

Dans une autre série de passages, ce mot désigne l'élément divin de l'homme, l'âme, ou, plus exactement, la partie immortelle de cette âme :

Platon distingue dans le *Timée* quatre sortes d'âmes : tout d'abord le principe immortel de l'animal mortel (42 e), qui a pour auteur le Démiurge lui-même (41 d e) et dont la semence fut remise par ce dernier aux dieux chargés de former les corps mortels (41 d, 42 e, 43 a d e); il est logé dans la tête (1), dans l'encéphale, uni à cette partie de la moelle (73 d). Au-dessous de ce principe immortel, il existe des âmes inférieures : dans le thorax, l'âme des passions, de la colère et de l'ardeur guerrière (69 c d), qui communique avec le principe immortel par l'isthme du cou (69 e) et qui, de ce fait, reste encore sensible à l'influence de la raison; puis, au-dessous du diaphragme, l'âme de la nutrition, qui n'a ni opinion, ni raisonnement, ni intelligence (77 b c) et qui est le siège des divers appétits, du plaisir et de la douleur (70 d e, 72 d); et, enfin, attaché à la semence et tout à fait rebelle à la raison (91 ab), le principe de l'amour.

Seul, pour Platon, le principe immortel mérite le titre de divin :

41 c 7 — « Quant à la partie de ces êtres qui doit porter le même nom que les immortels, dit le Démiurge aux dieux issus de Lui, quant à la partie qu'on nomme divine et qui commande en ceux d'entre eux qui voudront toujours suivre la justice et vous, je vous en donnerai moi-même la semence » — Καὶ καθ'

(1) Et c'est sans doute parce qu'elle contient le principe immortel et divin de l'âme que la tête mérite le titre de divin : 44 d 6 : θεϊοτάτον τέ ἐστὶν καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν.

ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκη καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἔπεσθαι, σπείρας... ἐγὼ παραδῶσω....

44 e 6 — « Par la prise et l'appui que ses membres lui donnent, le corps devient capable de progresser à travers tous les lieux, transportant au-dessus de tout le reste la demeure de ce qu'il y a en nous de plus divin et de plus sacré » — οἷς ἀντιλαμβανόμενον καὶ ἀπεριδόμενον διὰ πάντων τόπων πορεύεσθαι δυνατόν γέγονε, τὴν τοῦ θειοτάτου καὶ ἱερωτάτου φέρον οἴκησιν ἐπάνωθεν ἡμῶν....

Ce qu'il y a en nous de plus divin, c'est le principe immortel de l'âme et la demeure de ce principe est la tête, comme Platon le déclare dans les lignes qui précèdent le passage 44 e 6. Nous pouvons donc considérer le corps comme le véhicule de la tête, siège de l'âme immortelle et divine.

69 d 7 — Après avoir façonné l'âme mortelle (69 c d) « craignant de souiller le principe divin,... les dieux séparent de ce dernier le principe mortel qu'ils logent dans une autre demeure du corps » ... σεβόμενοι μιάνειν τὸ θεῖον, ... χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητόν....

72 d 6 — « Voilà, dit Platon qui résume toute sa théorie de l'âme, voilà [ce que nous avons à dire] de l'âme : [nous avons vu] qu'elle a deux parties, l'une mortelle, l'autre divine, et comment, dans quels organes, pour quelles raisons elles ont été placées séparément » — Τὰ μὲν οὖν περὶ ψυχῆς, ὅσον θνητόν ἔχει καὶ ὅσον θεῖον, καὶ ὅπη καὶ μεθ' ὧν καὶ δι' ἃ χωρὶς ᾤκίσθη....

73 a 8 — Et Platon nous dit que les dieux disposèrent un réceptacle, le bas-ventre, et donnèrent beaucoup de circonvolutions à l'intestin « de peur que, la nourriture le traversant promptement, le corps n'éprouvât nécessairement le besoin de la renouveler et qu'en rendant toute notre espèce insatiable et gourmande, elle ne la rendît rebelle à la philosophie et aux Muses et indocile à la partie la plus divine de nous-mêmes » — ὅπως μὴ ταχὺ διεκπερῶσα ἡ τροφή ταχὺ πάλιν τροφῆς ἐτέρας δεῖσθαι τὸ σῶμα ἀναγκάζοι, καὶ παρέχουσα ἀπληστίαν, διὰ γαστριμαργίαν

ἀφιλόσοφον καὶ ἄμουσον πᾶν ἀποτελοῖ τὸ γένος, ἀνυπήκοον τοῦ θειοτάτου τῶν παρ' ἡμῖν...

73 c 7 — La partie immortelle de notre âme est un principe divin, elle est ce qu'il y a de plus divin en nous : Platon la considère encore comme la semence divine, c'est-à-dire, comme la semence déposée en nous par Dieu même, et « la partie de la moelle qui devait, comme une terre, recevoir la semence divine, reçut une forme entièrement ronde et le nom d'encéphale » — Καὶ τὴν μὲν τὸ θεῖον σπέρμα οἷον ἄρουραν μέλλουσαν ἔξειν ἐν αὐτῇ περιφερῇ πανταχῇ πλάσας ἐπωνόμασεν τοῦ μυελοῦ ταύτην τὴν μοῖραν ἐγκέφαλον....

88 b 2 — Parlant de l'influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, Platon fait ces judicieuses remarques qui montrent combien intimément sont unies, pour lui, ces deux réalités : après avoir constaté tout d'abord qu'une âme plus puissante que le corps s'enflamme de courroux et agite tout l'intérieur, il ajoute : « si, au contraire, un corps grand et supérieur à l'âme se trouve uni à un esprit humble et faible, comme la nature a mis deux désirs dans les hommes, celui de la nourriture dans leur corps et celui de la sagesse dans la partie la plus divine d'eux-mêmes, les mouvements du principe le plus fort prennent le dessus.... alors ils paralysent ceux de l'âme, lui enlevant l'intelligence et la mémoire » — σῶμά τε ὅταν αὖ μέγα καὶ ὑπέρψυχον σμικρᾷ συμφυῆς ἀσθενεῖ τε διανοία γένηται, διτῶν ἐπιθυμιῶν οὐσῶν φύσει κατ' ἀνθρώπους, διὰ σῶμα μὲν τροφῆς, διὰ δὲ τὸ θεϊότατον τῶν ἐν ἡμῖν φρονήσεως, αἱ τοῦ κρείττονος κινήσεις κρατοῦσαι... τὸ δὲ τῆς ψυχῆς κωφὸν καὶ δυσμαθὲς ἀμνημόν τε ποιοῦσαι....

Et la meilleure manière de se préserver de ces deux maux consiste, pour Platon, à ne pas exercer l'âme sans le corps ni le corps sans l'âme, de telle sorte que celui-là et celle-ci soient en équilibre et en bonne santé (88 b c).

90 c 8 — Pour Platon, comme nous l'avons déjà noté, l'activité intellectuelle de l'âme du monde coïncide avec les révolutions circulaires célestes et Platon étend cette théorie étrange à

l'activité intellectuelle de l'âme humaine comme le prouve le passage suivant :

« Les mouvements qui ont de l'affinité avec le principe divin en nous (c'est-à-dire la partie immortelle de notre âme), ce sont les pensées du Tout et ses révolutions circulaires. Ce sont elles que chacun doit suivre », et Platon d'ajouter que les révolutions relatives au devenir, c'est-à-dire, celles qui ont lieu dans notre tête, doivent être redressées par la connaissance de l'harmonie et des révolutions du Tout — *Τῷ δ' ἐν ἡμῖν θεῖῳ συγγενεῖς εἰσὶ κινήσεις αἱ τοῦ παντός διανοήσεις καὶ περιφοραί . ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ*.

Tels sont les passages où le mot *θεῖος* désigne le principe immortel de notre âme. Mais, dira-t-on, si vous constatez, qu'en fait Platon appelle divin ce principe, vous n'expliquez pas ce qui justifie pareil titre.

Pour l'expliquer, il faudrait rechercher quelle est la nature intime de l'âme, savoir si cette nature est identique à la nature divine ou si elle en est distincte irréductiblement; il faudrait, par suite, aborder toute la théologie platonicienne, et c'est ce que nous ferons dans le troisième chapitre.

CRITIAS.

107 b 8 et d 7 — « Si des peintres représentent des objets divins et humains, et si nous examinons la facilité et la difficulté qu'ils ont pour que ces objets paraissent suffisamment bien imités aux spectateurs, nous voyons que terre, montagnes, fleuves, forêts, ciel tout entier avec tout ce qui s'y trouve et qui s'y meut, nous plaisent d'abord, pour peu que l'on ait su les représenter avec quelque vraisemblance » ; une ébauche grossière nous suffit, « tandis que, si un peintre entreprend de représenter nos corps, nous remarquons sur le champ ce qui leur manque, et nous devenons des juges sévères pour celui qui ne sait pas les rendre avec une ressemblance parfaite. Il

faut observer que la même chose a lieu pour les discours : lorsqu'on nous parle avec quelque vraisemblance des choses célestes et divines, nous sommes satisfaits, mais, pour les choses mortelles et humaines, nous les examinons avec un soin scrupuleux » — τὴν δὲ τῶν γραφῶν εἰδωλοποιίαν περὶ τὰ θεῖα τε καὶ τὰ ἀνθρώπινα σώματα γιγνομένην ἴδωμεν ῥαστώνης τε πέρι καὶ χαλεπότητος πρὸς τὸ τοῖς ὁρῶσι δοκεῖν ἀποχρώντως μεμιμῆσθαι, καὶ κατοφόμεθα ὅτι γῆν μὲν καὶ ὄρη καὶ ποταμούς καὶ ὕλην οὐρανόν τε σύμπαντα καὶ τὰ περὶ αὐτὸν ὄντα καὶ ἰόντα πρῶτον μὲν ἀγαπῶμεν ἂν τίς τι καὶ βραχὺ πρὸς ὁμοιότητα αὐτῶν ἀπομιμεῖσθαι δυνατὸς ᾖ..... τὰ δὲ ἡμέτερα ὁπότεν τις ἐπιχειρῇ σώματα ἀπεικάζειν, ὅξέως αἰσθανόμενοι τὸ παραλειπόμενον διὰ τὴν αἰεὶ σύνοικον κατανόησιν χαλεποὶ κριταὶ γιγνόμεθα τῷ μὴ πάσας πάντως τὰς ὁμοιότητας ἀποδιδόντι. Ταῦτὸν δὴ καὶ κατὰ τοὺς λόγους ἰδεῖν δεῖ γιγνόμενον, ὅτι τὰ μὲν οὐράνια καὶ θεῖα ἀγαπῶμεν καὶ σμικρῶς εἰκότα λεγόμενα, τὰ δὲ θνητὰ καὶ ἀνθρώπινα ἀκριβῶς ἐξετάζομεν....

Ainsi, selon Platon, il est plus facile de parler des choses célestes et divines que des choses mortelles et humaines, parce que nous avons une connaissance exacte de celles-ci et non de celles-là : terre, montagnes, forêts, c'est-à-dire, d'une manière générale, les objets pris dans la nature, et, d'autre part, le ciel avec tout ce qu'il renferme, c'est-à-dire, les sphères célestes et les dieux astraux, voilà les choses célestes et divines ; c'est tout ce qui existe dans le ciel et dans la nature, tout sauf l'homme lui-même : lui, nous le connaissons grâce à notre expérience intime. Aussi, qu'un peintre vienne le représenter, qu'un rhéteur nous parle des passions qui l'agitent, des mobiles qui commandent ses actions, de la vie qu'il mène, de ses souffrances ou de ses joies, alors nous devenons des juges sévères, comme le dit Platon. Mais cette sévérité fait place à une très grande indulgence quand on nous entretient d'objets pris dans la nature et dans le ciel, des choses célestes et divines ; l'inexpérience et l'ignorance des auditeurs à ce sujet laissent la carrière libre à celui qui veut leur parler de choses qu'ils ignorent.

110 c 6 — D'après la légende, les dieux, autrefois, se parta-

gèrent la terre, la justice présidant à ce partage, et ils gouvernèrent les hommes (109 b c). Vulcain et Minerve, à cause de leur amour pour les sciences et pour les arts, obtinrent l'Attique (ibid.), et c'est grâce à leur influence que les indigènes formèrent le dessein de vivre sous un gouvernement régulier (109 b d); et c'est à cette époque que la légende fait vivre ces administrateurs et ces législateurs que furent Cécrops, qui enseigna l'agriculture aux Grecs et fonda Athènes et l'Aréopage, Erechthée, Erysichthon.... C'est sans doute à ces héros légendaires ou à d'autres semblables que Platon fait allusion quand il déclare que « la classe des guerriers fut séparée (des autres citoyens de l'Attique) dès le début par des hommes divins et habita à part » — τὸ δὲ μάλιστα ὑπ' ἀνδρῶν θείων κατ' ἀρχὰς ἀφορισθὲν ᾧκει χωρίς...

Cette supposition est d'autant plus vraisemblable que les héros dont il est question furent des législateurs et que c'est à eux qu'incombait le soin d'établir une séparation entre les classes. Et si, dans la pensée de Platon, ils n'ont pas existé, l'expression « hommes divins » désigne toujours des législateurs de génie : les noms importent peu ; ce qui mérite d'être noté, c'est que Platon appelle divin tout ce qui dépasse la normale dans n'importe quel ordre, tout ce qui est grand.

Lois.

626 c 3 — A l'Athénien qui demande s'il est vrai qu'un État n'est bien policé que quand sa constitution lui donne une supériorité marquée à la guerre sur les autres États, Clinias répond par l'affirmative : « Oui, sans doute, dit-il, et je pense que Mégille est, en cela, de mon avis. » — « Comment, ô divin Clinias, s'écrie ce dernier, un Lacédémonien pourrait-il avoir une réponse autre (que la tienne) ? » — ΚΛ. Πάνυ μὲν οὖν · οἶμαι δὲ καὶ τῷδε οὕτω ξυνδοκεῖν. — ΜΕ. Πῶς γὰρ ἂν ἄλλως ἀποκρίναιτο, ὦ θεῖε, Λακεδαιμονίων γε ὅστισοῦν ;

Θεῖος est pris, comme on le voit, dans le sens métaphorique d'excellent, de parfait, et nous pourrions traduire ὃ θεῖε : mon cher Clinias, et, avec E. B. England (*The Laws of Plato*, t. I, p. 200), voir dans cette expression une formule de louange fort courante à Sparte et qu'il est tout naturel de trouver sur la bouche du lacédémonien Mégille.

629 c 1 — Nous rencontrons cette même formule quelques lignes plus loin où le poète Tyrtée est traité de très divin : ὦ Τύρταιε, ποιητὰ θεϊότατε.

630 e 1 — Pour Platon, dans l'établissement des lois, le véritable législateur doit avoir en vue non pas une partie de la vertu, le courage, par exemple, mais la vertu tout entière (630 e). Et c'est ce qu'a fait Minos, le roi de Crète : aussi, comme tout ce qui dépasse la normale, comme tout ce qui est grand (*Critias*, 110 c), sa législation mérite d'être appelée divine :

A Clinias qui lui demande ce qu'il faut dire au sujet de Minos : « Ce que je crois conforme à la vérité, répond l'Athénien, et ce qu'il est juste que nous disions parlant d'une législation divine » — Ὡς περ τό τε ἀληθές, οἶμαι, καὶ τὸ δίκαιον ὑπέρ γε θείας διαλεγομένους λέγειν...

634 b 7, c 7 et d 5 — « Il y a, dit Platon, deux espèces de biens, les uns humains, les autres divins. Les premiers sont attachés aux seconds » — διπλᾷ δὲ ἀγαθὰ ἐστί, τὰ μὲν ἀνθρώπινα, τὰ δὲ θεῖα · ἥρτηται δ' ἐκ τῶν θείων θάτερα...

Et, nous apprend Platon, tandis que les premiers sont la santé, la beauté, la vigueur physique et la richesse, les seconds ne sont autres que les vertus : la prudence, la tempérance, la justice et la force :

« Il y a les biens de moindre valeur (c'est-à-dire humains) : la santé tient le premier rang, la beauté, le second, la force... ». Dans l'ordre des biens divins, le premier est la prudence, le second après l'intelligence, la tempérance, habitude de l'âme ; du mélange de ces deux vertus et de la force naît la justice qui occupe la troisième place ; la force est à la quatrième. »

Et après avoir dit que le législateur doit donner la préférence aux biens divins et les conserver, Platon ajoute : « il faut que le législateur enseigne aux citoyens que toutes les autres dispositions des lois se rapportent à ces deux sortes de biens, parmi lesquels les biens humains se rapportent aux divins, et ceux-ci à la prudence.... » Ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐλάττονα ὧν ἡγεῖται μὲν ὑγίεια, κάλλος δὲ δεύτερον...., ὃ δὲ πρῶτον αὖ τῶν θείων ἡγεμονοῦν ἐστὶν ἀγαθῶν, ἡ φρόνησις, δεύτερον δὲ μετὰ νοῦν σῶφρων ψυχῆς ἕξις · ἐκ δὲ τούτων μετ' ἀνδρείας κραθέντων τρίτον ἂν εἴη δικαιοσύνη, τέταρτον δὲ ἀνδρεία τὰς ἄλλας προστάξεις τοῖς πολίταις εἰς ταῦτα βλέπουσας αὐτοῖς εἶναι διακελευστέον, τούτων δὲ τὰ μὲν ἀνθρώπινα εἰς τὰ θεῖα, τὰ δὲ θεῖα εἰς τὸν ἡγεμόνα ... βλέπειν. (1).

Platon, avons-nous constaté, nomme divin tout ce qui est vrai, beau et bien (cf. *Phèdre*, 246 e 1). Ici le divin présente le même sens : il désigne non pas le vrai, le beau et le bien, mais seulement, d'une manière plus spéciale, le bien, c'est-à-dire, les vertus.

Platon, disons-nous, appelle divin le bien ; mais c'est là un fait que nous constatons sans l'expliquer. Nous le ferons dans le troisième chapitre en étudiant le Dieu de Platon.

642 c 8 — « Ce sont les seuls, dit Mégille en parlant des Athéniens, ce sont les seuls qui sont vertueux sans contrainte, spontanément, grâce à un don divin, d'une manière franche qui n'a rien de fardé » — μόνοι γὰρ ἄνευ ἀνάγκης, αὐτοφυῶς, θεῖα μοῖρα ἀληθῶς καὶ οὐ τι πλαστῶς εἰσὶν ἀγαθοί. '

Ainsi, deux traits caractérisent la bonté athénienne : la spontanéité qui exclut toute contrainte, toute éducation forcée (ἄνευ ἀνάγκης, αὐτοφυῶς), et la sincérité (ἀληθῶς καὶ οὐ τι πλαστῶς) : « The two points about the goodness of the good Athenian are : (1) that it is spontaneous (αὐτοφυῶς) ; it is open to him,

(1) E. B. England « *The Laws of Plato* » (t. I, p. 214) explique excellemment la construction grammaticale de cette dernière phrase :

« βλέπουσας εἶναι is equivalent to βλέπειν (cp. 963 a, 2.), and προστάξεις is its subject : the dat. πολίταις is governed by προστάξεις : αὐτοῖς (i. e. the citizens) is best taken with διακελευστέον : τούτων refers (not to προστάξεις but) to ἀγαθὰ (from τούτων δέ to βλέπειν is a sort of parenthesis)... ».

as it is *not* open to the Spartan, to be bad in all sorts of ways, if he likes ; (2) it is *genuine*, and the mark and warrant of its genuineness is that it is (as we should say) *perfectly natural* » (England, op. cit., t. I, p. 246).

Platon, qui insiste sur ces deux traits, passe plus rapidement sur un troisième : la vertu des Athéniens est un don divin (θεία μοῖρα). Et nous retrouvons l'enseignement du *Ménon*, d'après lequel la vertu n'est pas due à la nature (φύσει) et n'est pas le résultat de l'enseignement ou de l'exemple, mais vient d'en Haut (θεία μοῖρα).

On pourrait peut-être s'étonner de voir rapprochées ces deux expressions : αὐτοφυῶς et θεία μοῖρα ; si la vertu est *naturelle*, elle ne doit point son origine à quelque puissance *étrangère* et supérieure. Mais il suffit de s'entendre sur le sens du mot 'naturel' pour dissiper toute équivoque :

Un geste, par exemple, est naturel quand il est fait en l'absence de toute contrainte, spontanément : φύσει est alors synonyme de αὐτοφυῶς. Une chose est naturelle, et c'est là un autre sens du mot, quand elle est apportée, dès la naissance, en vertu des seules lois et des seules forces de la nature, en dehors de toute intervention de quelque puissance étrangère.

Eh bien ! selon Platon, si la vertu est naturelle au premier sens, si elle est spontanée, elle ne l'est pas au second : au contraire elle est due à une puissance étrangère et supérieure à la nature, puissance que nous connaissons quand nous aurons étudié le Dieu de Platon. L'homme n'est pas vertueux par les seules forces de sa nature, il ne le devient que grâce à une influence divine, c'est-à-dire, d'en Haut, supra-naturelle — c'est tout ce que nous pouvons dire de cette origine, maintenant que nous ignorons encore tout de la théologie platonicienne.

Tel est l'enseignement de Platon que nous trouvons non seulement dans le *Ménon*, mais aussi dans les *Lois*, comme l'atteste le passage 642 c 8 qui nous occupe (1).

(1) England (op. cit., t. I, p. 247), qui cite les passages où Platon rapproche les deux expressions φύσει et θεία μοῖρα, nous déclare qu'un don peut fort bien

642 d 5 — Après la législation de Minos (cf. 630 e 1) c'est le philosophe crétois Épiménide qui reçoit le titre de divin : « Tu as peut-être ouï dire parmi nous qu'Épiménide fut un homme divin », dit Clinias à Mégille — *τῇδε γὰρ ἴσως ἀκήκοας, ὥς Ἐπιμένιδης γέγονεν ἀνὴρ θεῖος.*

Pareil éloge d'un philosophe qui n'a point laissé une renommée éclatante ne doit pas nous surprendre, car, ne l'oublions pas, c'est Clinias, un compatriote d'Épiménide, qui parle. Il est juste, d'ailleurs, de reconnaître que le fait de décerner le titre de divin est chose naturelle, courante, pour Platon et, en général, pour tous les Grecs, chose si courante que souvent il ne faut y voir qu'une simple formule de politesse.

644 d 7 — « Pensons, dit l'Athénien, que chacun d'entre nous est une machine divine animée, soit que les dieux l'aient faite pour s'amuser, soit qu'ils aient eu quelque dessein sérieux » — *θαῦμα μὲν ἕκαστον ἡμῶν ἡγησώμεθα τῶν ζώων θεῖον, εἴτε ὡς παίγνιον ἐκείνων εἴτε ὡς σπουδῇ τινὶ ξυνοσσηχός...*

Θαῦμα θεῖον est l'équivalent de *θαῦμα τῶν θεῶν*, et il convient de traduire 'machine divine' par 'machine sortie de la main des dieux'. En effet, après avoir déclaré que l'homme est une machine divine, Platon ajoute que ceux-ci (*ἐκείνοι*), les dieux, l'ont faite, soit pour s'amuser, soit en vue de quelque fin. Le *Timée* nous a déjà familiarisés avec cette idée que l'homme est l'œuvre de la Divinité, et l'étude du Dieu de Platon nous rensei-

à la fois avoir une origine divine (*θεία μοῖρα*) et être conforme à la nature de l'être qui le reçoit (*φύσει*) :

« At *Laws* 875 c, a natural endowment (*φύσει*) is spoken of at the same time as a *divine gift* (*θεία μοῖρα*); at *Phaedr.* 230 a, a 'divine disposition', *θεία τις καὶ ἄτυπος μοῖρα*, is spoken of as the gift of nature (*φύσει*); at *Apol.* 22 c, a poet's 'enthusiasm' is spoken of as *φύσει*, at *Ion* 534 c it is spoken of as bestowed *θεία μοῖρα* (see E.-S. Thompson, on *Meno* 89 a). Of course *all* that is *φύσει* is not *θεία μοῖρα*. — Cp. *Critias* 121 a where *ἡ τοῦ θεοῦ μοῖρα* is spoken of as disappearing from a man, and being replaced by the purely human — *τὸ ἀνθρώπινον ἦθος* — and many gifts of providence are adventitious, and not *natural*, but where the nature is of divine origin, it is of the right sort... ».

gnera pleinement à cet égard en nous apprenant dans quel sens ce Dieu engendre le monde (1).

657 a 7 — Déterminer quels sont les plus beaux chants et les imposer comme modèles « n'appartient, dit Platon, qu'à un dieu ou à un être divin », τοῦτο δὲ θεοῦ ἢ θείου τινὸς ἂν εἴη ; un 'être divin', entendons un être très sage, un être de génie, quelque héros ou quelque divinité selon la foule qui croit aux dieux, et, pour être compris par elle, Platon cite le cas d'Isis, divinité égyptienne qui, d'après la mythologie, composa de très belles mélodies.

664 d 5 — Selon Platon, le législateur doit instituer trois sortes de chœurs : celui des Muses composé d'enfants, celui des jeunes gens et celui des hommes faits ; tous chanteront des maximes édifiantes (664 c d) ; quant aux vieillards, « comme ils ne peuvent plus chanter, ils devront composer des fables appuyées sur des oracles divins » — οὐ γὰρ ἔτι δυνατοὶ φέρειν ῥῥᾶς, μυθολόγους περὶ τῶν αὐτῶν ἡθῶν διὰ θείας φήμης καταλελειφθαι....

D'après la religion polythéiste, les oracles étaient essentiellement les réponses que tel ou tel dieu faisait aux questions qui leur étaient posées ; d'après cette même religion, ils méritent donc excellemment le titre de divin ; et, avec E. B. England (op. cit., t. I, p. 309) nous pouvons traduire μυθολόγους διὰ

(1) Commentant le passage 644 d 7, England écrit :

« If the apparently simple reading τῶν θεῶν — suggested by Muretus and adopted by Schanz — had stood here, I think we should have had αὐτῶν instead of the emphatic ἐκείνων in the next line : be that it may, who can say that Plato ought to have said θαῦμα θεῶν here rather than θαῦμα θεῶν ? » (op. cit., t. I, p. 255).

Mais il reste vrai que, selon les déclarations de Platon, ce sont les dieux qui ont fabriqué cette machine divine qu'est l'homme ; de là, à dire que dans la pensée de Platon cette machine est divine parce qu'elle est sortie de la main de la Divinité, il n'y a qu'un pas et il est assez naturel de le franchir. En le franchissant, nous ne croyons pas trop trahir la pensée de Platon ; mais il est juste de reconnaître que notre interprétation ne saurait être absolument certaine.

Quant à ceux qui douteraient que θαῦμα θεῶν est l'équivalent de θαῦμα θεῶν, nous les renvoyons à notre troisième chapitre : quand ils auront constaté dans quel sens le Dieu de Platon est immanent à l'homme et à quel point ce dernier est l'œuvre de ce Dieu, ils seront peut-être convaincus de la très haute probabilité de notre interprétation.

θείας φήμης par 'fables d'un caractère inspiré', of an inspired character. Interprètes de la Divinité, les vieillards dont il est question composeraient ces fables sous la dictée des dieux en quelque sorte. Tel est, en définitive, le véritable sens du passage.

666 d 5 — Pour Platon, il faut que chaque citoyen, sans distinction d'âge et de sexe, se répète sans cesse à lui-même des maximes édifiantes (665 c), et, pour obtenir un tel résultat, le législateur doit instituer des chœurs qui auront pour mission de chanter ces maximes en présence de tous les citoyens. Mais, « seule la partie la plus excellente des citoyens, celle à qui l'âge et la sagesse donnent le plus grand talent de persuader » (665 d) fera partie de ces chœurs. Aussi quand l'Athénien demande : « Quelle est donc la musique qui convient à des hommes divins ? Serait-ce celle des chœurs ? », il faut entendre par 'hommes divins' des hommes de renom et de distinction, des hommes sages et influents, « men of renown and distinction ; great men », dit E. B. England (op. cit., t. I, p. 315). Seuls de tels personnages composeront les chœurs — *Τίς ἂν οὖν πρέποι θείοις ἀνδράσιν ; ἄρ' ἂν ἡ τῶν χορῶν ;*

674 d 2 — S'occupant dans les moindres détails de l'organisation de la cité, Platon ne néglige pas de réglementer les banquets : le législateur a le devoir d'établir des lois qui introduisent discrètement dans l'âme de ceux qui se livrent à la joie des banquets « la plus belle de toutes les craintes, cette crainte divine que nous avons appelée du nom de pudeur et de honte », *τὸν κάλλιστον.. φόβον....., ὃν αἰδῶ τε καὶ αἰσχύνην θεῖον φόβον ὠνομάκκμεν*, crainte divine, c'est-à-dire, excellente, parce qu'elle produit des effets salutaires en détournant les hommes d'excès regrettables.

682 a 3 — Parlant des vers où Homère explique la fondation de la ville de Dardanie (*Iliade*, XX, 245), Platon dit : « Ces vers, et ceux qu'il a écrits touchant les Cyclopes, il (Homère) les a sans doute composés, inspiré par Dieu... C'est une race divine, en effet, celle des poètes inspirés » — *λέγει .. ταῦτα τὰ ἔπη καὶ*

ἐκεῖνα, ἃ περὶ τῶν Κυκλώπων εἶρηκε, κατὰ θεόν πως εἰρημένα . . .
θεῖον γὰρ οὖν δὴ καὶ τὸ ποιητικὸν ἐνθεαστικόν.

Ainsi Platon semble rester fidèle à la tradition, longuement exposée dans l'*Ion*, d'après laquelle le poète ne travaille pas guidé par l'art, mais sous l'influence de quelque puissance mystérieuse et supérieure, et mérite, de ce fait, d'être appelé divin, c'est-à-dire inspiré.

691 e 3 — Après avoir rappelé au lacédémonien Mégille qu'à Sparte un dieu avait tempéré l'autorité royale en la partageant en deux branches issues de la même tige, l'Athénien ajoute : Après cela, un homme, dans la nature duquel résidait une vertu divine, voyant que votre gouvernement était encore enflammé en quelque sorte, allia à la puissance (royale) absolue conférée par la naissance, l'autorité raisonnable conférée par la vieillesse, en donnant le pouvoir à vingt-huit vieillards dont l'autorité était égale à celle des rois pour les affaires les plus importantes » — Καὶ μετὰ τοῦτο ἔτι φύσις τις ἀνθρωπίνη μεμιγμένη θεῖα τινὶ δυνάμει, κατιδοῦσα ὑμῶν τὴν ἀρχὴν φλεγμαίνουσαν ἔτι, μίγνυσι τὴν κατὰ γῆρας σώφρονα δυνάμιν τῇ κατὰ γένος αὐθάδει ῥώμῃ, τὴν τῶν ὀκτώ καὶ εἴκοσι γερόντων ἰσόψηφον εἰς τὰ μέγιστα τῇ τῶν βασιλέων ποιήσασα δυνάμει.

Cet homme qui, à Sparte, tempéra l'autorité royale est Lycurgue. D'après la tradition, c'est Apollon lui-même qui, à Delphes, inspira le grand législateur de Lacédémone en lui faisant connaître les lois à donner à son pays. Par suite, toujours d'après cette même tradition, la vertu divine qui résidait dans Lycurgue ne serait autre que la vertu même d'un dieu, d'Apollon en l'espèce. Et, selon Platon, cette tradition comporte certainement une part de vérité, puisque, d'après lui, comme nous l'avons vu dans le *Ménon* (99 cd), l'homme d'État est, comme le poète, inspiré par quelque puissance supérieure dans tout ce qu'il fait et dans tout ce qu'il dit, et doit être appelé divin.

696 a 8 — « Quant à vous, ô Lacédémoniens, dit l'Athénien, on doit rendre cette justice à votre Cité que vous distribuez

honneurs et subsistances au riche comme au pauvre, au roi comme au particulier, sans autres distinctions que celles qui, dès le commencement, ont été établies par un être divin de la part d'un dieu (Apollon) » — Δίκαιον μὲν, ὃ Λακεδαιμόνιοι, ποῦτό γε τῇ πόλει ὑμῶν ἀποδιδόναι, ὅτι πενία καὶ πλοῦτος καὶ ἰδιωτεία καὶ βασιλεία διαφέρουσιν οὐδ' ἡντινοῦν τιμὴν καὶ τροφὴν νέμετε, ἀς μὴ τὸ κατ' ἀρχὰς ὑμῖν θεῖον παρὰ θεοῦ διεμαντεύσατό τινος.

La plupart des commentateurs reconnaissent, dans cet être divin, Lycurgue. Mais pourquoi celui-ci reçoit-il le qualificatif de divin? Est-ce à cause de son génie? Cette supposition est fort vraisemblable, puisque, comme nous l'avons constaté à plusieurs reprises, Platon nomme divin tout ce qui est grand. Ou bien, en décernant ce titre, Platon se souvient-il de l'enseignement du *Ménon* touchant l'inspiration politique?

704 d 6 — Et les mêmes questions se posent quand Platon déclare que si la cité était maritime « il faudrait quelque grand homme pour veiller à sa conservation et des législateurs divins pour empêcher qu'étant donnée sa situation naturelle, elle ne donnât entrée à beaucoup de mœurs bigarrées et vicieuses » (1) — μεγάλου τινὸς ἔδει σωτηρὸς τε αὐτῇ καὶ νομοθετῶν θεῶν τινῶν, εἰ μὴ πολλὰ τε ἔμελλεν ἦθι καὶ ποικίλα καὶ φαῦλα ἔξιν τοιαύτη φύσει γενομένη.....

Nous donnons la préférence à la première hypothèse, d'après laquelle Lycurgue et les législateurs dont il est question dans ce passage sont appelés divins à cause de leur génie.

711 d 6 — L'amour, et c'est tout ce que nous pouvons en dire maintenant que nous n'avons pas encore étudié le Dieu de Platon et ses rapports avec l'homme, l'amour est une sorte de délire dû à quelque puissance supérieure, à Aphrodite, selon la tradition populaire (*Phèdre* 265 b); c'est un être divin (*Phèdre* 242 e), c'est-à-dire, un démon (*Banquet* 202 e); bref, l'amour vient d'en Haut, et, de ce fait, il est divin. Et quand Platon

(1) « Etant donnée sa situation naturelle » (c'est-à-dire à cause de la proximité de la mer), est la traduction la plus naturelle de τοιαύτη φύσει, comme le fait remarquer England (op. cit., t. I, p. 416).

avoue qu'il est rare que « l'amour divin d'une vie passée dans la tempérance et la justice anime les chefs puissants, soit qu'ils règnent monarchiquement, soit qu'ils l'emportent par la supériorité de la richesse ou de la noblesse », ὅταν ἔρως θεῖος τῶν σωφρόνων τε καὶ δικαίων ἐπιτηδευμάτων ἐγγένηται μεγάλαις τισὶ δυναστείαις ἢ κατὰ μοναρχίαν δυναστεύουσαις ἢ κατὰ πλούτων ὑπεροχὰς διαφερούσαις ἢ γενῶν, quand donc Platon fait cet aveu et nous parle de l'amour divin, de la tempérance et de la justice, il se souvient sans doute de son propre enseignement touchant la nature de l'amour, enseignement du *Banquet* et du *Phèdre*, d'après lequel l'amour a une origine supra-naturelle et mérite, de ce fait, le titre de divin (1).

716 a 3 — « Dieu, suivant une ancienne tradition, est le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres... La Justice le suit sans cesse, punissant les infracteurs de la loi divine (c'est-à-dire, de la loi de Dieu, puisque, selon cette ancienne tradition, il est question de Dieu même suivi par la Justice) » — Τῷ δ' ἀεὶ ξυνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θεοῦ νόμου τιμωρός....

Cette ancienne tradition est la tradition orphique. D'après Grou (trad. des *Lois*), cette tradition serait d'origine hébraïque. Quoi qu'il en soit, qu'il nous suffise de remarquer que cette idée d'un Dieu, unique providence, est loin d'être étrangère à la philosophie antéplatonicienne et que Platon devait, comme il est naturel, profiter des longs travaux d'approche de ses devanciers touchant la Divinité. Le passage 716 a 3 nous révèle qu'en fait il en a profité.

726 3 et 728 b 1 — Ce n'est pas seulement dans le *Timée*,

(1) Dans un autre passage (713 d 2) Platon appelle également divins les démons : durant le règne de Saturne, Dieu, reconnaissant que les hommes n'étaient pas capables de se gouverner sans tomber dans la licence, « établit dans nos villes, pour chefs et pour rois, non des hommes, mais des êtres d'une race plus divine et meilleure (que la nôtre), les démons », — ἐφίστη βασιλέας γε καὶ ἄρχοντας ταῖς πόλεσιν ἡμῶν οὐκ ἀνθρώπους, ἀλλὰ γένους θεοτέρου τε καὶ ἀμείνονος δαίμονας...

En étudiant le Dieu de Platon, nous verrons pourquoi les démons doivent être nommés divins.

comme nous l'avons vu, mais aussi dans les *Lois* que Platon décerne le titre de divin à l'âme humaine :

« De tous les biens que l'homme peut posséder, l'âme est, après les dieux, ce qu'il y a de plus divin, étant ce qui nous touche de plus près » — πάντων γὰρ τῶν αὐτοῦ κτημάτων μετὰ θεοὺς ψυχὴ θεϊότατον, οἰκειότατον ὄν.

Et, selon Platon, celui qui ne veut pas s'abstenir des choses honteuses et qui ne s'attache pas à celles qui sont proposées comme belles et comme bonnes, « celui-là ne sait pas qu'en tout cela il traite son âme, être le plus divin, de la manière la plus ignominieuse et la plus outrageante », οὐκ οἶδεν ἐν τούτοις πᾶσι... ψυχὴν, θεϊότατον ὄν, ἀτιμότατα καὶ κακοσχημονέστατα διατιθεῖς (1).

727 a 3 — « Personne d'entre nous, pour ainsi dire, l'honore réellement (l'âme); on croit l'honorer : c'est que l'honneur est en quelque sorte un bien divin, et rien de ce qui est mauvais n'en est digne » — τιμᾷ δ' ὥς ἔπος εἰπεῖν ἡμῶν οὐδεὶς ὀρθῶς, δοκεῖ δέ. θεῖον γὰρ ἀγαθόν που τιμῇ, τῶν δὲ κακῶν οὐδὲν τίμιον.

Peut-être, comme le suggère E. B. England (op. cit., t. I, p. 472), Platon veut-il dire que l'honneur est un bien inestimable, a priceless benefit.

732 e 2 — « Les règles de conduite qu'il faut mettre en pratique, ce que chacun doit être, voilà donc maintenant ce que nous avons dit : ce sont certes des choses divines. Mais nous n'avons pas encore parlé des choses humaines, et il faut que nous en parlions, car nous nous entretenons avec des hommes et non avec des dieux. Ce sont surtout le plaisir, la peine et le désir qui constituent naturellement la nature humaine : ce sont

(1) Presque à la fin des *Lois* Platon rappelle encore que l'âme est divine selon lui :

966 e 1 — Deux choses, dit Platon, nous conduisent à admettre l'existence des dieux : « La première est ce que nous avons dit de l'âme, quelle est le plus ancien et le plus divin de tous les êtres à la génération desquels le mouvement a présidé et à qui il a donné une mobile essence » — "Ὡς μὲν δὲ περὶ τὴν ψυχὴν ἐλέγομεν, ὥς πρεσβυτάτον τε καὶ θεϊοτάτον ἐστὶ πάντων ὧν κίνησις γένεσιν παραλαβοῦσα ἀνάαν οὐσίαν ἐπόρισεν....

là les ressorts qui tiennent suspendu tout animal mortel » ; et Platon ajoute que, pour louer la vie la plus belle, c'est-à-dire, la vie vertueuse, et la rendre attrayante, il faut non seulement montrer qu'elle est en soi ce qu'il y a de plus honorable, mais encore faire voir qu'elle l'emporte sur tout le reste par l'endroit qui nous tient le plus à cœur, en ce qu'elle nous procure plus de plaisirs et moins de peines durant cette vie....

Νῦν οὖν δὴ περὶ μὲν ἐπιτηδεύματων, οἷα χρὴ ἐπιτηδεύειν, καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκάστου, ποῖόν τινα χρεῶν εἶναι, λέλεχται σχεδὸν ὅσα θεῖά ἐστι. τὰ δὲ ἀνθρώπινα νῦν ἡμῖν οὐκ εἴρεται. δεῖ δέ · ἀνθρώποις γὰρ διαλεγόμεθα, ἀλλ' οὐ θεοῖς. ἔστι δὴ φύσει ἀνθρώπειον μάλιστα ἡδοναὶ καὶ λῦπαι καὶ ἐπιθυμίαι, ἐξ ὧν ἀνάγκη τὸ θνητὸν πᾶν ζῶν.... ἐξηρτῆσθαι...

Platon a énuméré les principaux devoirs du citoyen (727 a-732 d) : celui-ci doit honorer son âme et la rendre meilleure ; il ne doit pas accorder à son corps la première place dans son estime, convoiter des richesses excessives ; qu'il recherche la vérité, le premier des biens, qu'il soit doux et ferme à la fois, qu'il pourchasse l'amour-propre, la plus terrible de toutes les maladies, etc.... Et, après l'énumération de tous ces devoirs, Platon de conclure : « voilà ce que nous avons dit : ce sont choses divines », λέλεχται.. ὅσα θεῖά ἐστι ; ces choses divines sont donc l'ensemble des devoirs du citoyen, ses vertus, son idéal, bref, le bien.

Et, fait justement remarquer Platon, il ne suffit pas d'enseigner aux hommes en quoi consiste le bien ; il faut, de plus, le rendre attrayant en montrant que seul il assure le véritable bonheur. Que le législateur n'oublie pas qu'il s'adresse, non à des dieux, mais à des hommes, c'est-à-dire, à des êtres qui désirent avant tout être heureux et que le devoir conçu d'une manière purement théorique rebuterait.

747 b 6 — « Le plus grand avantage qu'elle procure, dit Platon en parlant de la science des nombres, est d'éveiller l'esprit engourdi et indocile par nature, de lui donner de la facilité, de la mémoire et de la pénétration, et, par un art divin,

de lui faire faire des progrès en dépit de sa nature » — τὸ δὲ μέγιστον, ὅτι τὸν νυστάζοντα καὶ ἀμαθῆ φύσει ἐγείρει καὶ εὐμαθῆ καὶ μνήμονα καὶ ἀγχίνουον ἀπεργάζεται, παρὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἐπιδιδόντα θείᾳ τέχνῃ.

On conçoit qu'il ne soit pas très difficile d'éveiller l'esprit, de lui donner de la mémoire, de la facilité, mais, malgré sa nature, lui faire faire des progrès, voilà une chose merveilleuse, extraordinaire, divine enfin, nous dit Platon. *Θεῖος* est pris ici dans un sens métaphorique (1).

747 e 3 — Platon n'ignore pas l'influence du climat sur le caractère, le tempérament et les habitudes, et il exagère même cette influence : c'est ainsi, nous dit-il, que les habitants de telle région ont un caractère bizarre à cause des vents de toute espèce et des chaleurs excessives qui y règnent (747 d).

« De toutes ces contrées, nous dit-il encore, les pays qui l'emportent le plus, sont ceux où règne un souffle divin et qui sont tombés en partage à des démons accueillant toujours avec bonté les colonisateurs » — τούτων δ' αὖ πάντων μέγιστον διαφέρειεν ἂν τόποι χώρας, ἐν οἷς θεία τις ἐπίπνοια καὶ δαιμόνων λήξεις εἶεν, τοὺς αἰὲ κατοικιζομένους ἴλεψ δεχόμενοι....

D'après la tradition (*Critias* 109 c, v. supra), les dieux se partagèrent la terre, et le mythe du IV^e livre des *Lois* (713 d e) nous apprend que la Divinité préposa pour gouverner les hommes des êtres d'une nature supérieure à la nôtre, des démons qui firent régner sur toute la terre la paix et la justice et exercèrent leur influence sur les climats. Et quelque chose serait resté de cet âge d'or, car, selon Platon (*Lois* 747 e), comme

(1) Il l'est aussi dans les deux passages suivants :

956 b 1 — « Les dons les plus divins, dit Platon parlant des offrandes faites aux dieux, sont des oiseaux et des images » — θειότατα δὲ δῶρα ὄρνιθές τε καὶ ἀγάλματα...

965 c 7 — « Il nous faudra donc, selon toute apparence, dit l'Athénien, obliger les gardiens mêmes de notre divine république à se faire tout d'abord une idée exacte... de cette chose que nous appelons avec juste raison d'un seul nom, celui de vertu » — Ἀναγκαστέον ἄρ', ὥς ἔοικε, καὶ τοὺς τῆς θείας πολιτείας ἡμῖν φύλακας ἀκριβῶς ἰδεῖν πρῶτον.... ὃ δὴ φαμεν.... ἄρετὴν ἐνὶ δικαίῳ ἂν ὀνόματι προσαγορεύεσθαι...

nous le constatons, certaines régions auraient conservé l'excellent climat qui était le leur durant cet âge heureux et qui était dû aux démons et aux dieux. Quand donc Platon nous parle d'un souffle divin qui existe dans certains pays, il fait sans doute allusion à l'action supra-naturelle de ces démons. D'après la tradition, θεία ἐπίπνοια serait l'équivalent de θεῶν ἐπίπνοια, expression que nous trouvons ailleurs dans les *Lois* (811 c 7) ; et ce souffle divin ne serait autre que le souffle bienfaisant des démons et des dieux de la légende.

Tel est l'avis de E. A. England : « the special salubrity of certain districts is so marked, as only to be explained, he (Plato) says, by some supernatural agency (Cp. EURIP. *Med.* 824 ff). » (op. cit., t. I, p. 543).

759 c 2 — « A l'égard des prêtres, dit Platon, laissant à Dieu le soin de choisir ceux qui lui sont agréables, on s'en remettra au sort divin » — Τὰ μὲν οὖν τῶν ἱερῶν τῷ θεῷ ἐπιτρέποντα αὐτῷ τὸ κεχρησμένον γίνεσθαι κληροῦν οὕτω τῇ θεῇ τύχῃ ἀποδιδόντα...

Ainsi, c'est la Divinité elle-même qui choisit les prêtres, τῷ θεῷ ἐπιτρέποντα... κληροῦν. Par suite, s'en remettre au sort divin, c'est s'en remettre à la décision de Dieu même. Commentant le passage en litige, E. B. England écrit : « leaving it to the god to secure that the appointment should be such as to please him » (op. cit., t. I, p. 567). L'expression θεία τύχη désigne donc une intervention de la Divinité dans les affaires humaines. Il n'y a rien là qui doive nous étonner, car, comme nous l'avons vu dans l'*Ion*, le *Ménon*, le *Phèdre* et le *Banquet*, l'homme est souvent dirigé par une puissance d'en Haut : ici Platon précise en appelant cette puissance 'Dieu'.

759 c 5 ; 8 et d 4 — Et Platon s'occupe longuement de la législation du corps sacerdotal. Le futur prêtre doit être sain de corps et d'origine légitime ; il faut que sa famille soit sans tache et que « lui, son père et sa mère soient purs de tout crime et de toutes les fautes de ce genre commises envers les choses divines », c'est-à-dire, envers les choses qui regardent la religion : le culte, la Divinité — νόμου δὲ ἄγνων καὶ πάντων τῶν περὶ

τὰ τοιαῦτα εἰς τὰ θεῖα ἀμαρτανομένων αὐτὸν καὶ πατέρα καὶ μητέρα...

Le culte doit être régi par des lois : « il faut, dit Platon, obtenir de l'oracle de Delphes des lois concernant toutes les choses divines (c'est-à-dire, religieuses, puisqu'il est question de ces choses mêmes et du sacerdoce) ». — Ἐκ Δελφῶν δὲ χρῆ νόμους περὶ τὰ θεῖα πάντα κομισαμένους...

Et il ne convient pas que les prêtres soient âgés de moins de 60 ans : « que celui qui doit s'occuper convenablement des choses divines (c.-à-d., religieuses puisqu'il s'agit des prêtres), selon l'esprit des lois sacrées, ne soit pas au-dessous de 60 ans. » ἔτη δὲ μὴ ἔλαττον ἐξήκοντα ἡμῖν εἴη γενονῶς ὁ μέλλων καθ' ἱεροῦς νόμους περὶ τὰ θεῖα ἱκανῶς ἀγιστεύσειν.

766 a 2 — Platon veut que le législateur institue un magistrat spécialement chargé de l'éducation des enfants; que celui à qui sera confiée une telle fonction soit convaincu qu'il joue un rôle très important dans la cité : il en est de l'homme comme des animaux et des plantes; tout dépend des premières semences, et c'est à l'éducateur qu'il appartient de rendre ces semences bonnes : seule une éducation bien comprise, un heureux naturel ne suffisant pas, est susceptible de rendre les citoyens doux, excellents, parfaits, divins enfin :

« L'homme, comme nous le disions, est doux, mais quand avec un heureux naturel il reçoit une excellente éducation, il devient ordinairement le plus doux et le plus divin des animaux » — Ἄνθρωπος δὲ, ὥς φαμεν, ἡμερον, ὅμως μὴν παιδείας μὲν ὀρθῆς τυχὸν καὶ φύσεως εὐτυχοῦς, θειότατον ἡμερώτατόν τε ζῶον γίγνεσθαι φιλεῖ...

Le mot *θεῖος* est également pris dans un sens métaphorique dans le passage suivant :

817 a 8 — « Que pensez-vous qu'il soit à propos de répondre à ces personnages divins ? » — Τί οὖν ἂν πρὸς ταῦτα ὀρθῶς ἀποκριναίμεθα τοῖς θείοις ἀνδράσιν ; ..

Il s'agit des poètes sérieux, σπουδαῖοι, les poètes tragiques. Supposez, dit Platon, qu'ils viennent demander l'autorisation de s'établir dans la cité et d'y jouer leurs pièces : que pensez-

vous qu'il soit à propos de répondre à ces personnages divins, c'est-à-dire, de renom. Θεῖος est sans doute employé ici dans le même sens que précédemment dans le passage 666 d où Platon demande quelle est la musique qui convient à l'élite des citoyens, à des personnages divins (1).

792 d 5 — « Je dis que c'est à cet état que doit aspirer celui d'entre nous qui veut devenir divin » — Ταύτην τὴν ἔξιν διώκειν φημι δεῖν ἡμῶν καὶ τὸν μέλλοντα ἔσεσθαι θεῖον....

Quel est cet état? C'est celui qui consiste à ne point courir après le plaisir ni à mettre tous ses soins à éviter la douleur, mais à demeurer dans un juste milieu, état qui, nous déclare Platon, est, sur la foi des oracles, le partage des dieux (792 d).

(1) Nous retrouvons cette même expression 'homme ou personnage divin' dans plusieurs autres passages que voici :

945 c 3 — Prévoyant qu'accablés sous le poids de leur charge ou n'ayant pas les forces suffisantes pour la soutenir, les magistrats pourraient rendre quelque sentence injuste, Platon recommande de rechercher des hommes d'une vertu éminente chargés de veiller sur la conduite des magistrats ; la recherche, avoue-t-il, est difficile : « il faut néanmoins, dit-il, s'efforcer de découvrir quelques-uns de ces censeurs divins » — ὅμως δὲ πειρατέον εὐθυντάς τινας ἀνευρίσκειν θεῖους.

951 b 4 — Il faut que les gardiens des lois envoient dans les pays étrangers des citoyens d'une très grande sagesse qui observeront les mœurs, les lois et les coutumes des autres constitutions et iront à la piste des hommes qui sont demeurés à l'abri de la corruption, des hommes divins, dit Platon :

« Il se trouve toujours parmi la foule des personnages divins, dit l'auteur des *Lois*, personnages en petit nombre à la vérité, dont le commerce est d'un prix inestimable », et Platon de recommander de les rechercher par terre ou par mer — εἰσι γὰρ ἐν τοῖς πολλοῖς ἀνθρωποι ἀεὶ θεοὶ τινες, οὐ πολλοὶ, παντὸς ἄξιοι ξυγγίγνεσθαι....

966 d 2 — Selon Platon, il ne faut jamais « élever à la dignité de gardien des lois, et, de plus, compter parmi les citoyens distingués pour leur vertu, quiconque ne sera pas un homme divin et profondément versé dans ces matières » — τὸ μηδέποτε τῶν νομοφυλάκων αἰρεῖσθαι τὸν μὴ θεῖον καὶ διαπεπονηκότα πρὸς αὐτὰ, μηδ' αὖ τῶν πρὸς ἀρετὴν ἔγκριτον γίγνεσθαι.

969 b 2 — « Lors donc que nous aurons formé ce conseil divin, dit l'Athénien, nous lui confierons, mes chers amis, la garde de la cité » — Ἐάν γε μὴν οὗτος ἡμῶν ὁ θεῖος γένηται ξύλλογος, ὃ φίλοι ἐταῖροι, παραδοτέον τούτῳ τὴν πόλιν....

Ce conseil n'est autre que l'ensemble de ceux qui, par leur âge, leurs connaissances, leur caractère et leur conduite sont aptes à gouverner l'État (968 c d). hommes divins qui, réunis, constituent un conseil divin.

Que celui qui veut devenir divin, c'est-à-dire, semblable aux dieux, tende vers cet état.

798 a 8 — Il faut que le législateur soit persuadé que modifier souvent les lois habitue les citoyens à ne point les respecter et à les considérer comme susceptibles d'être changées suivant leur bon plaisir, tandis qu'au contraire, « quand les lois, par un bonheur divin, sont depuis de longues et nombreuses années stables, au point que personne ne se souvienne ou n'ait entendu dire que les choses aient été réglées autrefois d'une autre manière qu'elles le sont aujourd'hui, toute âme les respecte et les craint » — καὶ κατὰ τινὰ θεῖαν εὐτυχίαν ἀκίνητοι γένωνται μακρῶν καὶ πολλῶν χρόνων, ὥς μηδένα ἔχειν μνείαν μηδὲ ἀκοήν τοῦ ποτὲ ἄλλως αὐτὰ σχεῖν, ἥ καθάπερ νῦν ἔχει, σέβεται καὶ φοβεῖται πᾶσα ἡ ψυχή.

Que faut-il entendre par cette expression 'bonheur divin' ? Deux réponses sont possibles : l'*Ion*, le *Ménon*, *Phèdre* et le *Banquet* nous ayant familiarisé avec cette idée que quelque puissance supérieure intervient souvent dans les affaires humaines, nous sommes amené à penser que Platon fait allusion à pareille intervention quand il nous parle de lois qui sont demeurées stables grâce à un bonheur divin. Il se pourrait aussi que Platon veuille simplement dire que les lois ne restent stables que grâce à un bonheur rare, extraordinaire, divin enfin. Cette dernière hypothèse est peut-être plus vraisemblable que la première.

809 c 8 — Selon Platon, la science qui permet de connaître les révolutions des astres divins, de la lune et du soleil (ταῖς περιόδοις τῶν θείων, ἄστρον τε πέρι καὶ ἡλίου καὶ σελήνης) est nécessaire pour que les citoyens sachent distribuer les jours selon les mois et les mois selon les années.

Les astres sont appelés divins parce que, comme nous le verrons, ils sont dieux (cf. chap. III ; voir, *République* 508 a ; *Lois*, VII, 821 c).

818 b 3 et 7 ; c 3 — Il y a certaines sciences que les citoyens doivent posséder ; ce sont les sciences des nombres et du calcul,

celles qui mesurent les longueurs, les surfaces et les profondeurs, et celles qui nous instruisent des révolutions célestes et de l'ordre que les astres présentent entre eux (817 e.); pour Platon (818 a.), on ne peut négliger ce que ces sciences ont de nécessaire, et c'est sans doute ce qu'avait en vue celui qui déclara sentencieusement que Dieu même ne paraît pas combattre la nécessité, « ce qu'il faut entendre, ajoute Platon, des nécessités divines. Pour ce qui est des nécessités humaines, à l'occasion desquelles on cite quelquefois cette sentence, parler de la sorte c'est tenir le discours le plus insensé qui soit. — Étranger, dit Clinias, quelle est donc par rapport aux sciences l'espèce de nécessité qui n'est pas humaine, mais divine? — C'est, à ce qu'il me semble, celle qui exige qu'on fasse ou qu'on apprenne certaines choses sans lesquelles on ne passera jamais aux yeux des hommes, ni pour un dieu, ni pour un génie, ni pour un héros capable de s'occuper des hommes avec zèle. Or, on est bien éloigné de devenir un jour un homme divin (c'est-à-dire, excellent, célèbre, de renom; cf. 666 d, 817 a 8), lorsqu'on ignore ce que c'est qu'un, deux, trois, et qu'on ne sait pas distinguer le pair d'avec l'impair » — ὅσα θεϊαί γε, οἶμαι, τῶν γε ἀναγκῶν εἰσὶν · ἐπεὶ τῶν γε ἀνθρωπίνων, εἰς ἃς οἱ πολλοὶ βλέποντες λέγουσι τὸ τοιοῦτον, οὗτος πάντων τῶν λόγων εὐθέστατος ἐστὶ μακρῷ — ΚΛ. Τίνες οὖν, ὦ ξέने, αἱ μὴ τοιαῦται ἀνάγκαι τῶν μαθημάτων, θεῖαι δέ; — ΑΘ. Δοκῶ μὲν ἃς μὴ τις πράξας μηδὲ αὖ μαθὼν τὸ παράπαν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο ἀνθρώποις θεὸς οὐδὲ δαίμων οὐδὲ ἥρωες οἷος δυνατὸς ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν σὺν σπουδῇ ποιεῖσθαι. πολλοῦ δ' ἂν δεήσειεν ἀνθρωπὸς γε θεῖος γενέσθαι μῆτε ἓν μῆτε δύο μῆτε τρία μῆθ' ὅλως ἄρτια καὶ περιττὰ δυνάμενος γιγνώσκειν....

Ainsi Platon oppose nécessité humaine et nécessité divine : cette dernière ne peut être combattue par personne, pas même par Dieu ; elle est imposée, nous dit Platon (818 e), par la nature même des choses, οὕτω... ἀνάγκη φύσει κατείληφε ; or, d'après le *Timée*, c'est Dieu qui est l'auteur de la nature, ou, plus exactement, de l'ordre de la nature (v. chap. III) ; il

s'ensuit donc que Dieu est aussi l'auteur de cette nécessité : à cause de son origine, elle mérite d'être appelée divine. Mais il y a d'autres nécessités, toutes relatives, que les hommes peuvent modifier et que Platon nomme humaines (1).

824 b 2 — Pour Platon, la chasse la plus excellente consiste à poursuivre le gibier avec des chevaux et des chiens, au risque de recevoir quelques blessures : « Ceux qui veulent pratiquer le courage divin, ne connaissent pas d'autre chasse » — ὅσοις ἀνδρείας τῆς θείας ἐπιμελές...

Le courage est sans doute appelé divin, parce qu'il est une vertu excellente. Il se peut aussi que Platon lui décerne ce titre parce que, selon l'enseignement du *Ménon*, il est un don d'en Haut, tout comme les autres espèces de vertus (2).

854 b 1 — « Ce n'est pas un mal humain ni un mal divin qui te pousse maintenant au pillage des temples, c'est une passion irrésistible contractée par d'anciennes fautes que l'on n'a point expiées » — οὐκ ἀνθρώπινόν σε κακὸν οὐδὲ θεῖον κινεῖ τὸ νῦν ἐπὶ τὴν ἱεροσυλίαν προτρέπον ἰέναι, οἷστρος δὲ σέ τις ἐμφυόμενος ἐκ παλαιῶν καὶ ἀκαθάρτων ...ἀδικημάτων....

Et Platon de multiplier les conseils et les avertissements qui seront adressés nuit et jour aux pillards de temples. Mais que signifie l'expression 'mal humain et mal divin' ? Faut-il entendre un mal naturel à l'homme, ou un mal envoyé par les dieux ? Ou bien Platon veut-il simplement dire que le pillage des temples est un mal exceptionnel, très rare, ne se rencon-

(1) Peu avant le passage 818 b Platon nous parle de cette nécessité divine : « Chez vous, Clinias et Mégille, dit l'Étranger, les repas en commun pour les hommes ont été bien introduits et, comme je l'ai dit, d'une manière extraordinaire, en vertu d'une nécessité divine » — Ὑμῖν γάρ, ὦ Κλινία καὶ Μέγιλλε, τὰ μὲν περὶ τοὺς ἀνδρας ξυσσίτια καλῶς ἄμα καὶ, ὅπερ εἶπον, θαυμαστῶς καθέστηκεν ἐκ θείας τινὸς ἀνάγκης.... (781 a 2).

(2) La vertu reçoit aussi ce titre dans le passage 904 d 7 :

« Quand elle s'est attachée à la divine vertu jusqu'à devenir en quelque sorte divine comme elle, dit Platon parlant de l'âme qui a passé sa vie terrestre à faire le bien, alors (après la mort) elle reçoit de grandes distinctions et passe dans une autre demeure toute sainte » — Ὅπότεν μὲν ἀρετῇ θεῖα προσμίσασα γίγνηται διαφερόντως τοιαύτη, διαφέροντα καὶ μετέβαλε τόπον ἄγιον ὅλον....

trant habituellement pas chez les hommes et chez les dieux? Cette dernière interprétation est plausible, car, dans les quelques lignes qui précèdent le passage en question, Platon semble considérer le pillage des sanctuaires comme un crime qui n'est pas commis par les citoyens, mais par les étrangers ou les esclaves d'étrangers.

871 c 8 — Afin de diminuer le nombre des meurtres, des sacrifices doivent être offerts à des divinités spécialement chargées de veiller à ce qu'il ne se commette aucun meurtre dans les cités : « Il incombe aux gardiens des lois de régler, de concert avec les interprètes, les devins et le dieu (l'oracle), quelles sont ces divinités, quelle est la manière la plus raisonnable aux yeux du divin (c'est-à-dire, des dieux, puisqu'il s'agit précisément de s'adresser à eux afin qu'ils protègent l'homme et l'éclairent sur la meilleure manière de lutter contre les meurtres) de poursuivre ces sortes de causes » — *τίνες δ'εἰσὶν οἱ θεοὶ, καὶ τίς ὁ τρόπος τῶν τοιούτων δικῶν τῆς εἰσαγωγῆς ὀρθότατα πρὸς τὸ θεῖον ἂν γιγνόμενος εἴη, νομοφύλακες μετ' ἐξηγητῶν καὶ μάντεων καὶ τοῦ θεοῦ νομοθετησάμενοι...* (1).

875 c 5 — « Si quelque jour quelqu'un naissait providentiellement doué d'un excellent naturel et comprenait le prin-

(1) *θεῖος* est également synonyme de *θεός* ou de *θεοί* dans les passages suivants :

886 d 7 — Le soleil, la lune, les astres et la terre sont traités « comme autant de dieux et d'êtres divins », *ἡλιὸν τε καὶ σελήνην καὶ ἄστρα καὶ γῆν ὡς θεοὺς καὶ θεῖα ὄντα*; ce sont les dieux astraux du *Timée* (v. ch. III). Avec *θεοὺς*, l'expression *θεῖα ὄντα* constitue peut-être un pléonasme donnant plus de force à la pensée.

908 b 3 — Platon recommande de distinguer avec soin les actes de ceux qui commettent des fautes touchant les choses divines, *τῶν περὶ τὰ θεῖα ἐξαμαρτανόντων*, parce qu'ils ne doivent pas être punis également et de la même manière. Par choses divines il convient d'entendre les dieux, car les fautes dont il est question sont précisément celles qui ont pour objet les dieux : l'athéisme sous toutes ses formes, la négation de toute Providence... (908 b).

958 d 4 — « A l'égard des morts, soit hommes, soit femmes, les interprètes sont maîtres de déterminer les rites qu'on doit faire en ces occasions aux choses divines, aux divinités de la terre et des enfers » — *περὶ τελευτήσαντας δὲ, εἴτε τις ἄρρῆν εἴτε τις θῆλυς ᾗ, τὰ μὲν περὶ τὰ θεῖα νόμιμα τῶν τε ὑπὸ γῆς θεῶν καὶ τῶν τῆδε, ὅσα προσήκει τελεῖσθαι, τοὺς ἐξηγητὰς γίγνεσθαι κυρίους φράζοντας*.

cipe en question (à savoir qu'il faut toujours subordonner l'intérêt particulier à l'intérêt général), il n'aurait nullement besoin de lois pour se conduire » — εἴ ποτέ τις ἀνθρώπων φύσει ἱκανός, θεία μοῖρα γεννηθείς, παραλαβεῖν δυνατός εἴη, νόμων οὐδὲν ἂν δέοιτο τῶν ἀρξόντων ἑαυτοῦ.

Touchant l'expression *θεία μοῖρα γεννηθείς* nous avons adopté la traduction de E. B. England « providentially endowed at birth with a native capacity » (*the Laws of Plato*, t. II, p. 430). S'il est vrai que les dieux interviennent souvent dans les choses humaines, et le *Ménon*, l'*Ion*, le *Phèdre*... autorisent cette manière de voir, il faut avouer que cette interprétation est conforme à la pensée de Platon.

Le passage suivant appelle la même interprétation :

899 d 8 — « La persuasion où tu es que les dieux existent vient peut-être d'une certaine affinité divine qui te porte à les honorer et à les reconnaître » — ὅτι μὲν ἡγεῖ θεοὺς, συγγένειά τις ἴσως σε θεία πρὸς τὸ ξύμφυτον ἄγει τιμᾶν καὶ νομίζειν εἶναι...

Cette affinité divine ne serait-elle pas un don de Dieu, un don de Lui-même? L'étude du Dieu de Platon dissipera tous les doutes à cet égard.

950 b 9 — Il se peut, dit Platon, que des hommes méchants et vicieux ne se trompent pas dans les jugements qu'ils portent sur la vertu des autres, car, comme le dit Platon, « il y a même dans ces hommes je ne sais quelle perspicacité divine (entendons : extraordinaire, merveilleuse), *θεῖον δέ τι καὶ εὖστοχόν ἐστι καὶ τοῖσι κακοῖς*, perspicacité qui leur permet de discerner, dans leurs discours et dans leurs jugements, les hommes de bien de ceux qui ne le sont pas.

957 c 7 — Si la loi est conforme à la droite raison, elle ne peut manquer de produire son effet, « sinon ce serait en vain qu'elle aurait un nom qui convient à l'intelligence » — ἢ μάτην τοῦνομα νῶ προσήκον κεκτῆτ' ἂν ὁ θεῖος ἡμῖν καὶ θαυμαστός νόμος.

Le terme grec νόμος, loi, dérive en effet de νόος, νοῦς, intelligence.

Maintenant pourquoi la loi est-elle appelée divine ? Est-ce à cause de son excellence ? Ou bien est-ce parce que, identique à la raison droite qui l'a produite, elle mérite, comme celle-ci, le titre de divin ? Il est bien difficile de dire quelle a été la véritable pensée de Platon.

LETTRES

SEPTIÈME LETTRE.

326 b 4 — Dans sa jeunesse, Platon forma le projet d'aborder la politique dès qu'il pourrait disposer de lui-même ; mais le gouvernement des Trente tyrans, des faits révoltants qui se passèrent après leur chute, l'accusation et la mort de Socrate, le désabusèrent : il comprit qu'il était très difficile d'administrer les affaires de l'État et, voyant que la législation et la moralité étaient corrompues, il fit cette triste constatation que tous les États étaient mal gouvernés ; c'est alors qu'il se tourna vers la philosophie (324 b 9 à 326 a), persuadé que c'est à sa seule lumière que l'on peut reconnaître où se trouve la justice dans la vie publique comme dans la vie privée : Donc, conclut Platon, « les maux ne cesseront pas pour les humains avant que la race des purs et authentiques philosophes n'arrive au pouvoir ou que les chefs des cités, par une grâce divine, ne se mettent à philosopher véritablement », κακῶν οὖν οὐ λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικάς ἢ τὸ τῶν δυναστεύοντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἔκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφήσῃ.

L'*Ion*, le *Ménon*, le *Phèdre* et le *Banquet* ainsi que les *Lois* nous ont familiarisé avec cette idée que l'homme est souvent soutenu et dirigé par quelque puissance supérieure, qu'il s'agisse de poésie, de politique, de vertu ou d'amour, et même de philosophie, comme nous le verrons en étudiant le Dieu de

Platon. Quand donc le fondateur de l'Académie nous parle d'une grâce divine qui porterait les hommes d'État à philosopher véritablement, tout nous invite à croire qu'il est question d'une intervention d'en Haut, et que cette grâce est divine, parce qu'elle est supra-naturelle. Mais celle-ci vient-elle de Dieu ou de quelque autre puissance servant d'intermédiaire entre la Divinité et l'homme? nous l'ignorons encore ne connaissant pas les rapports qui existent entre le Dieu de Platon et le monde.

Dans plusieurs autres passages que voici nous retrouvons cette *θεία μοῖρα*, cette grâce divine, cette intervention d'en Haut dans les affaires humaines :

327 e 5 — « Quelle occasion meilleure attendrions-nous..., que celle que nous offre actuellement la faveur divine? » écrit Dion à Platon pour l'engager à venir auprès de lui. *Τίνας γὰρ καιροὺς, ..., μείζους περιμενοῦμεν τῶν νῦν παραγεγονότων θείᾳ τινὶ τύχῃ ;*

336 e 4 — « Quiconque a reçu grâce à une faveur divine (Le R. P. Souilhé traduit justement : quiconque a reçu de Dieu; Les Bel. Lettres, t. XIII¹, p. 44) la moindre lueur de bon sens, comprendra que les maux des révolutions ne cesseront jamais avant que les vainqueurs renoncent à rendre mal pour mal par des batailles, des bannissements et des meurtres, et à tirer vengeance de leurs ennemis » *Ἦ καὶ βραχὺ δόξης ὀρθῆς μετέδωκε θεία τις τύχη, ὥς οὐκ ἔστι παῦλα κακῶν τοῖς στασιάσασσι, πρὶν ἂν οἱ κρατήσαντες μάχαις, καὶ ἐκβολαῖς ἀνθρώπων καὶ σφαγαῖς μνησικαχοῦντες καὶ ἐπὶ τιμωρίας παύσωνται τρεπόμενοι τῶν ἐχθρῶν....*

337 e 2 — Après avoir longuement prodigué ses conseils aux parents et aux amis de Dion, Platon conclut ainsi : « Tâchez donc maintenant d'être plus heureux et d'aboutir avec l'aide du destin et le secours divin (des dieux, traduit le R. P. Souilhé, p. 45) » *Τὰ δὲ νῦν ὑμεῖς πειρᾶσθε εὐτυχέστερον αὐτὰ ἀγαθῇ προᾶξει μοίρᾳ καὶ θείᾳ τινὶ τύχῃ.*

Indépendamment des passages précédents où *θεῖος* est syno-

nyme de supra-naturel, nous trouvons encore deux fois ce mot employé dans des sens différents :

334 d 5 — « Il n'y a que des caractères petits et serviles, dit Platon aux amis de Dion, pour aimer à se jeter sur de pareils gains (que procure la tyrannie), que des gens ignorant tout ce qui est juste et bon dans les choses divines et humaines pour l'avenir et pour les circonstances présentes » σμικρὰ δὲ καὶ ἀνελεύθερα ψυχῶν ἦθη τὰ τοιαῦτα ἀρπάζειν κέρδη φιλεῖ οὐδὲν τῶν εἰς τὸν ἔπειτα καὶ εἰς τὸν παρόντα καιρὸν ἀγαθῶν καὶ δικαίων εἰδότα θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων...

Dans le *Banquet* (186 b 2), le médecin Eryximaque soutient que l'amour se manifeste dans les choses divines et humaines, κατ' ἀνθρώπινα καὶ κατὰ θεῖα πράγματα, et nous avons constaté, à la suite de Rettig (op. cit., p. 164), que l'expression 'choses divines et humaines' désigne peut-être tout simplement la totalité des êtres et des choses, tout ce qui existe. Dès lors, quand, dans la septième lettre, Platon déclare que ceux qui recherchent les avantages procurés par la tyrannie ne savent pas ce qui est juste dans les choses divines et humaines, θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων, peut-être veut-il dire que de telles personnes méconnaissent la justice en *toutes choses*.

340 c 3 — Dans le VII^e livre de la *République* Platon nous enseigne que l'homme ne sera digne de commander aux autres, que s'il est sorti de la caverne et s'est élevé de la région de l'ombre et des ténèbres à la région de la lumière, c'est-à-dire, du monde des apparences, des phénomènes, au monde des réalités, de ce qui n'apparaît pas, des idées ou des essences, bref, au monde intelligible. Mais, pour faire cette ascension longue et pénible (*Rép.* 531 d), il faut tourner notre faculté de comprendre « de la vue de ce qui naît à la contemplation de ce qui est », ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν (521 d), et la rendre capable de contempler l'intelligible, le bien, « ce qu'il y a de plus lumineux dans l'être » (521 c); il faut, en d'autres termes, être doué d'une nature divine, c'est-à-dire, capable de gagner les régions de lumière. Et c'est ce que Platon veut

dire quand, dans la septième lettre, il écrit : « L'auditeur est-il un vrai philosophe, apte à cette science et digne d'elle, parce que doué d'une nature divine ? La route qu'on lui enseigne lui paraît merveilleuse ; c'est tout de suite qu'il doit l'entreprendre, il ne saurait vivre autrement..... en tout et toujours il s'attache à la philosophie » — Ὁ γὰρ ἀκούσας, ἐὰν μὲν ὄντως ἡ φιλόσοφος οἰκεῖός τε καὶ ἄξιός τοῦ πράγματος θεῖος ὢν, ὁδόν τε ἡγεῖται θαυμαστὴν ἀκηκοέναι συντατέον τε εἶναι νῦν καὶ οὐ βιωτὸν ἄλλως ποιοῦντι..... παρὰ πάντα δὲ ἀεὶ φιλοσοφίας ἐχόμενος.....

L'auditeur doué d'une nature divine, c'est l'homme qui a rendu sa faculté de comprendre susceptible de s'élever jusqu'aux idées.

HUITIÈME LETTRE.

353 b 4 — « Est-ce à une fortune divine et à un dieu, est-ce à la valeur des chefs, est-ce à ces deux causes aidées par le concours des citoyens d'alors, que l'on peut attribuer le salut qui survint (à la suite de la nomination de Denys et d'Hipparinos comme dictateurs de la Sicile, lesquels assurèrent le triomphe des armées siciliennes sur les Carthaginois) ? — A chacun d'avoir son opinion.... » Καὶ εἴτε δὴ θεῖαν τις ἡγεῖσθαι βούλεται τύχην καὶ θεὸν εἴτε τὴν τῶν ἀρχόντων ἀρετὴν εἴτε καὶ τὸ συναμφοτέρον μετὰ τῶν τότε πολιτῶν τῆς σωτηρίας αἰτίαν συμβῆναι γενομένην, ἔστω ταύτῃ ὅπῃ τις ὑπολαμβάνει....

La fortune divine, *θεία τύχη*, voilà, une fois de plus, l'intervention d'en Haut invoquée ; et, remarquons-le, elle est ici considérée comme une véritable cause, au même titre que la valeur des chefs ou le concours des citoyens ; tout comme les causes naturelles, la fortune divine pourrait exercer une réelle influence sur le cours des choses.

357 d 1 — Calippe, le meurtrier de Dion, a été chassé du pouvoir par Hipparinos, le fils de Denys l'Ancien et le neveu de Dion, et les nouveaux maîtres du pouvoir se tournent vers

le philosophe qui s'est toujours intéressé aux affaires de la Sicile, lui demandent des conseils ; croyant que l'heure est venue où il va pouvoir réaliser sur terre la cité idéale, Platon donne des conseils très précis, décrivant dans le détail un plan de gouvernement et traçant les grandes lignes d'une constitution. A la fin de sa lettre il souhaite bon succès à Hipparinos et aux amis de Dion :

« Offrez donc aux dieux, dit-il, vos hommages avec vos prières ainsi qu'à tous ceux qu'il convient d'unir aux dieux dans vos louanges ; invitez, pressez amis et ennemis amicalement et sans relâche, jusqu'au jour où toutes nos paroles, semblables à un rêve divin vous visitant pendant la veille, deviendront pour vous une éclatante et heureuse réalisation » — Ἀλλὰ θεοῖς τε πᾶσι τιμὰς μετ' εὐχῶν δόντες, τοῖς τε ἄλλοις ὅσοις μετὰ θεῶν πρέπει, πείθοντες καὶ προκαλούμενοι φίλους καὶ διαφόρους μαλακῶς τε καὶ πάντως μὴ ἀποστῆτε, πρὶν ἂν τὰ νῦν ὑφ' ἡμῶν λεχθέντα, ὅσον ὀνειράτα θεῖα ἐπιστάντα ἐγρηγορόσιν, ἐναργῇ τε ἐξεργάσῃσθε τελεσθέντα καὶ εὐτυχῇ.

Le souhait le plus cher de Platon, c'est que ses conseils puissent être réalisés : jusqu'à présent, ils sont restés semblables à un rêve qui nous visite pendant la nuit, ils appartiennent au monde des possibles, on en parle à l'optatif ; qu'ils deviennent une réalité, un rêve divin, c'est-à-dire réel. Θεῖος est ici synonyme de réel.

CHAPITRE II

CLASSIFICATION DES PRINCIPAUX SENS DU MOT ΘΕΙΟΣ

Maintenant que nous avons déterminé les principaux sens du mot $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$ dans les dialogues platoniciens, nous pouvons les classer brièvement; nous disons 'brièvement', car ce classement est déjà apparu au cours de cette étude, de sorte qu'il va nous suffire de présenter systématiquement les résultats acquis :

1) Platon emploie tout d'abord $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$ pour désigner Dieu, les dieux, les démons, et, d'une manière générale, les choses qui regardent la religion. Tout ce qui est d'origine divine, tout ce qui est semblable à Dieu mérite d'être rangé sous ce premier sens.

2) Il l'emploie aussi, parfois avec ironie et souvent comme formule de politesse, dans le sens métaphorique d'excellent, de parfait, tout comme nous le faisons nous-mêmes mais beaucoup moins fréquemment que lui.

3) $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$, et son sens est alors très voisin du précédent, $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$ désigne tout ce qui est grand, tout ce qui est extraordinaire ou merveilleux, tout ce qui dépasse la normale.

4) Tout ce qui est vrai mérite, selon Platon, le titre de divin : le monde intelligible, les idées ou les essences, l'idéal, la science, voilà le divin.

5) Le divin, c'est aussi tout ce qui est bon, c'est-à-dire, le bien, la vertu.

6) C'est aussi, mais plus rarement, le réel, l'immortel et tout ce qui possède des qualités analogues.

7) C'est encore et surtout l'âme humaine, et, plus spécialement, le principe immortel de cette âme, l'intelligence et tout ce qui participe de l'intelligence.

8) Θεῖος est souvent synonyme de supra-naturel ou de supra-sensible : il désigne quelque intervention ou quelque faveur d'en Haut, et surtout l'inspiration dans tous les domaines ainsi que son propre bénéficiaire.

9) L'expression 'le divin et l'humain' désigne, selon Platon, la totalité des êtres et des choses qui existent sur terre et dans le ciel.

Ainsi, Platon appelle divin tout ce qui est vrai (le monde intelligible), tout ce qui est bon (la vertu) et l'âme humaine. Mais, ce sont là de simples constatations : il faut encore expliquer pourquoi Platon décerne pareil titre à toutes ces réalités, et c'est ce que nous allons faire en étudiant le Dieu de Platon.

Le lecteur trouvera, hors texte, après la table des matières, un tableau où sont classés ces principaux sens tels qu'ils apparaissent dans les dialogues platoniciens et dans les *Lettres*.

N. B. Dans ce tableau, le *Cratyle* et la *République* ne se trouvent pas exactement à leur place : le *Cratyle* doit être situé après le *Ménéxène* et la *République* vient immédiatement après le *Cratyle*.

CHAPITRE III

DU DIEU DE PLATON

Quel est le Dieu de Platon ? (1)

Il est tout d'abord un point qui ne paraît guère contestable : implicitement ou explicitement Platon identifie à plu-

(1) On comprend que, pour déterminer la nature du Dieu de Platon, il soit utile d'étudier les principaux sens du mot θεός dans le système platonicien. Mais il serait utile aussi d'étudier tous les termes qui ont trait à la Divinité et toutes ces enquêtes nous entraîneraient trop loin. Aussi nous avons cru bon de restreindre notre sujet en laissant de côté le mot θεός ; et, ce faisant, nous avons une excuse ; dans son ouvrage *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*, M. P. Bovet a relevé tous les passages qui renferment θεός, de telle sorte qu'il va nous suffire de résumer très brièvement ses conclusions et, au besoin, de les vérifier.

Pour M. Bovet, il existe une réelle et une très profonde évolution de la pensée platonicienne dont voici les principales étapes :

Après une période dite socratique comprenant l'*Euthyphron*, l'*Apologie*, le *Criton*, le *Charmide*, le *Lachès*, le *Lysis*, le *Protagoras*, le *Ménon*, l'*Euthydème* et le *Gorgias*, période durant laquelle, comme Socrate, il aurait étudié tout ce qui concerne la vie et les mœurs et formulé des règles de conduite (BOVET, v. p. 40 sqq.), Platon aurait élaboré une première théorie des idées avec les dialogues : le *Cratyle*, le *Banquet*, le *Phédon*, la *République* et *Phèdre*, théorie d'après laquelle il existerait des idées, réalités immuables et, semble-t-il, subsistantes, indépendantes de l'esprit (BOVET, p. 42). Enfin, tout d'abord avec le *Théétète* et le *Parménide*, puis avec le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe*, ainsi qu'avec les derniers dialogues : le *Timée*, le *Critias* et les *Lois*, Platon aurait inauguré une nouvelle théorie des idées (BOVET, p. 47 sqq. ; p. 119 sqq.) : celles-ci perdraient leur subsistance, elles cesseraient d'être des essences indépendantes de l'esprit, elles deviendraient des notions n'ayant d'existence que dans les âmes (BOVET, p. 126). Parallèlement à cette évolution de la théorie des idées, il se serait produit, selon M. Bovet, une évolution touchant la théodicée : tandis que, durant la période socratique et celle pendant laquelle Platon aurait conçu sa première

sieurs reprises Dieu et le Démiurge, c'est-à-dire l'artisan du monde :

théorie des idées, la notion d'un Dieu suprême ne trouverait absolument aucune place, pendant la dernière période, pour la première fois, cette notion ferait son apparition dans le domaine de la philosophie :

« Dans aucun des systèmes philosophiques antérieurs à Platon,  crit M. Bovet, l'idée de Dieu ne tenait de place, à proprement parler. Parmi les premiers penseurs de la Gr ce, aucun ne l'avait déduite de sa théorie du monde, aucun n'y avait eu recours pour l'explication de cette théorie. Dieu est également étranger au premier système de Platon, la théorie des idées. Rien n'autorise à l'identifier, comme on le fait couramment, avec l'idée suprême du bien ; rien n'engage à en faire, ni un principe destiné à expliquer les idées elles-mêmes, ni une réalité substantielle subordonnée ou juxtaposée aux idées pour expliquer le monde sensible » (p. 177).

« Mais, continue M. Bovet (p. 178), la pensée de Platon ne s'est pas arrêtée à la théorie des idées. Une réforme de son système.... fait passer au premier rang des préoccupations de Platon, l' me, la cause et le mouvement. D'une analyse de la notion d' me, conçue puis définie comme le principe, la cause du mouvement, jaillit une théorie nouvelle de la connaissance. Les idées, sans rien perdre de leur valeur absolue, cessent d'être considérées comme des substances parfaites pour être présentées comme des notions parfaites de l' me. Le besoin d'avoir, réalisées quelque part, ces notions parfaites qui dans l' me du philosophe, à force d'exercices dialectiques, ne sont jamais qu'en voie de perfectionnement, — ce besoin pousse Platon à admettre une  me parfaite, qui est Dieu. Conformément aux principes du système, cette  me parfaite est en même temps la cause universelle et première. Dieu est le créateur du monde. Du même coup les notions du philosophe reçoivent une garantie d'objectivité, elles sont réalisées dans le monde. »

Telle est, brièvement résumée, la thèse de M. Bovet.

Mais, à l'examen, pareille évolution de la pensée platonicienne nous a paru bien factice :

Pour prouver que l'idée d'un Dieu suprême est absolument absente dans la première théorie des idées, M. Bovet s'appuie sur ce fait que les cas où Platon parle du Dieu suprême sont très rares (p. 48-49) ; mais, pour que la thèse de M. Bovet soit juste, il ne suffit évidemment pas que ces cas soient très rares ; il faut, de plus, qu'ils n'existent absolument pas. M. Bovet reconnaît, en outre, que certains passages renfermant le mot *    * ont un sens douteux (p. 49), mais il ne les étudie pas, et cependant, c'est bien à lui qu'incombe l'onus probandi, puisqu'il soutient une thèse nouvelle : pour affirmer que l'idée d'un Dieu suprême est tout à fait étrangère au premier système de Platon, il faudrait montrer que jamais, en aucun endroit, le fondateur de l'Académie ne fait mention d'un tel Dieu. C'est ce que M. Bovet n'a pas fait.

De plus, M. Bovet est fort embarrassé (p. 45 sqq.) quand il se trouve en présence de certains textes de la *République* (VII, 529 fin, 530 a ; X, 597 b c), textes,

dans le sixième et le septième livres de la *République*, Dieu est déjà considéré implicitement comme le Démon, car, selon

appartenant au premier système de Platon, où manifestement celui-ci annonce sa théologie du *Timée* :

« Il (le véritable astronome) croira que l'artisan du ciel a doué celui-ci et ce qu'il renferme de toute la beauté dont les œuvres de cet ordre sont susceptibles... » (*Rép.*, VII, 530 a).

M. Bovet est visiblement gêné (p. 46 en bas), et il s'en tire avec un 'probablement', mais ce n'est pas ainsi que l'on établit une thèse.

Il est enfin un autre argument, d'ordre plus général, qui infirme la thèse de M. Bovet, argument très bien présenté par M. A. Brémond dans un article des *Archives de Philosophie* (vol. II, cah. III, 1924) et intitulé *De l'âme et de Dieu dans la philosophie de Platon* :

« Le Platon des Idées, écrit M. Brémond, fait-il abstraction de Dieu ? Est-il même possible qu'il « prescinde » de la théologie ? Sous un autre aspect, sa philosophie est toute socratique et morale et on ne répétera jamais assez que pour le bon sens hellène, pour Socrate certainement et pour Platon, morale est inséparable de religion et se confond presque avec elle. Ἀδίκην est synonyme d'ἀσεβείν. D'ailleurs la religion pénètre tout, toute discipline, toute science, même la mathématique. Platon n'a donc pas pu, de propos délibéré, séculariser la pensée philosophique. Le philosophe indépendant, le libre penseur, encore une fois, ce n'est pas lui, c'est l'ennemi, c'est Protagoras » (p. 52).

Mais, de ce que nous critiquons la thèse de M. Bovet, il ne s'ensuit nullement que nous rejetons toute idée d'évolution dans la pensée platonicienne en ce qui concerne la théodicée :

Il est très certain que Platon ne s'est pas élevé d'emblée à la conception d'un Dieu-démon : cette conception, étrangère aux premiers dialogues, aux dialogues socratiques, n'a été pleinement découverte et pleinement exploitée qu'assez tard, au moment de la composition du *Timée*, l'un des derniers écrits de Platon ; sans doute, contrairement à ce que pense M. Bovet, Platon fait-il allusion, çà et là, dans la *République* surtout, comme nous l'avons vu, au Démon, mais ce ne sont que des allusions, des remarques isolées ; nulle part nous ne trouvons un exposé méthodique de la question. Il est certain également que la théorie des idées a subi des modifications progressives qui ont entraîné des changements importants dans la théodicée :

Au début, nous le verrons, Platon considérait les idées comme des réalités indépendantes de l'esprit, subsistant au delà de notre monde, on ne sait trop où. Quel rapport pouvait-il exister entre elles et Dieu ? Il ne semble pas que Platon se soit bien préoccupé de ce problème.

Puis, peu à peu, surtout avec le *Parménide*, il s'est rendu compte des difficultés nombreuses et redoutables que soulevait l'existence d'idées matérialisées : « Tu vois donc, mon cher Socrate, dit Parménide, quelles difficultés surgissent, dès qu'on admet des idées existant par elles-mêmes » (*Parménide*, 133 a).

Et Parménide de montrer que si les idées existent en soi et par soi, il nous est

Platon, c'est Lui qui « a fait nos sens », τὸν τῶν αἰσθησέων δημιουργόν (507 c), et qui « a ordonné le ciel » (1).

Dans le *Politique* (270 a), l'identification est très nette :

Platon déclare tout d'abord que Dieu, tantôt dirige le monde en lui imprimant un mouvement circulaire, tantôt l'abandonne pour lui laisser accomplir ses révolutions rétrogrades : τὸ γὰρ πᾶν τόδε τοτὲ μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς ξυμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ.. (269 c) ; puis, Platon ajoute, par la bouche de l'Étranger : « il ne reste qu'à soutenir que, tantôt dirigé par une puis-

impossible de les connaître (134 b c) ; et voici une autre difficulté non moins grave : les idées n'ayant pas de rapports avec les choses qui se trouvent parmi nous, Dieu ne peut jamais nous connaître, nous et tout ce qui nous entoure (134 d e). Pour résoudre ces difficultés, le fondateur de l'Académie a sans doute été amené à modifier sa théorie des idées, et, de fait, comme le déclare M. J. WAHL dans son étude sur le *Parménide* (introduction, p. 7), « il y a dans le *Parménide* une critique de la théorie des idées séparées et matérialisées ; une affirmation, par conséquent, de leur union et de leur spiritualité... ». Et, comme nous le montrerons dans la suite, il n'est pas impossible que, dans ces conditions, Platon ait finalement admis que les idées soient les pensées de Dieu, tout en ayant un fondement objectif dans le monde.

Du coup, la question du rapport des idées avec Dieu se trouverait résolue, alors qu'elle ne l'était pas au début, et, à cause de cette modification apportée dans la théorie des idées, la notion de Dieu, dans le système platonicien, serait complétée, enrichie.

Ainsi, sur deux points importants, rapports de Dieu avec le monde, rapports de Dieu avec les idées, il semble bien qu'il y ait évolution dans la pensée de Platon. Nous disons évolution, et non révolution. Pour M. Bovet, il y a révolution, rupture : durant une première période, l'idée d'un Dieu suprême est absolument absente dans la philosophie platonicienne, et Platon partage les croyances de ses contemporains sur la Divinité ; ce n'est que, tardivement, qu'il introduit cette idée dans la philosophie, ruinant ainsi sa théodicée primitive. On aperçoit, dès lors, la conséquence qu'entraîne la thèse de M. Bovet : la théodicée platonicienne perd son unité. Pour nous, au contraire, il y a simplement transformation, retouche, progrès : à aucun moment le fondateur de l'Académie n'a méconnu l'existence d'un Dieu suprême. C'est pourquoi nous pouvons, comme nous le faisons dans la suite, parler du Dieu de Platon, d'une théodicée platonicienne. Dans la suite de notre exposé, nous nous efforcerons de montrer quelle idée Platon s'est faite de Dieu dans les dernières années de sa vie, c'est-à-dire, à la suite de la lente évolution de sa pensée.

(1) *République*, VII, 530 a ... Νομίζειν μὲν, ὡς οἶόν τε κάλλιστα τὰ τοιαῦτα ἔργα συστήσασθαι, οὕτω ξυνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ....

sance divine et étrangère, le monde reçoit du Démiurge une vie nouvelle et une nouvelle immortalité, et, tantôt abandonné à lui-même, il se meut de lui-même juste le temps nécessaire pour accomplir plusieurs myriades de révolutions rétrogrades » (270 a) (cf. pour le texte, v. p. 72). L'univers reçoit donc du Démiurge une nouvelle immortalité; mais, c'est en se mouvant toujours dans le même lieu et dans la même direction, c'est-à-dire d'un mouvement circulaire, que l'univers échappe le plus possible au changement, se rapproche de l'état des dieux consistant à être toujours de la même manière (*Politique*, 269 d) (cf. p. 71) et participe en quelque sorte à l'immortalité. Auteur de cette immortalité, le Démiurge est donc aussi l'auteur du mouvement qui assure cette immortalité; c'est donc lui qui meut le monde circulairement. Or, Platon, nous venons de le constater, affirme que c'est Dieu qui meut le monde ainsi. Par suite, Dieu et le Démiurge constituent une seule et même réalité.

Et pourrions-nous en douter encore, après avoir lu le passage suivant du *Sophiste* : « Eh bien ! donc, déclare l'étranger, tous les êtres vivants mortels, les végétaux qui, sur terre, croissent de racines ou de semences, les corps inanimés fusibles et infusibles contenus dans le sein de la terre, dirons-nous que la cause qui les fait passer du non-être à l'être est autre que le Dieu-démiurge, ou nous en tiendrons-nous   la doctrine et au langage d'un grand nombre ? — Quelle doctrine ? demande Théétète. — Que la nature produit ces choses en vertu d'une cause mécanique et dépourvue d'intelligence ; ou dirons-nous qu'elle les engendre avec une raison et une science divine qui vient de Dieu ? » (1). Et l'étranger avoue que, s'il a longtemps

(1) *Sophiste*, 263 c et d.

Ζῷα δὲ πάντα θνητὰ καὶ φυτὰ... μὴν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα; ἢ τῷ τῶν πολλῶν δόγματι καὶ ῥήματι χρώμενοι; ΘΕΑΙ. Ποίῳ; — ΕΕ. Τῷ τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας ψυχούσης, ἢ ματὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης;...

hésité entre ces deux opinions, c'est la dernière qu'il adopte maintenant.

Bref, si Dieu n'est pas le Démiurge, θεοῦ δημιουργοῦντος, il est impossible d'expliquer comment les êtres ont passé du non-être à l'être. Si Dieu n'est pas le Démiurge ! Peut-on identifier plus explicitement l'un et l'autre ? Ce texte seul suffit pour nous faire connaître la pensée de Platon : Dieu et le Démiurge sont une seule et même réalité. Le *Timée* nous confirme dans cette manière de voir : dans ce dialogue, en effet, presque toutes les fois que Platon parle du Démiurge, il dit : Dieu (1).

Aucun doute n'est donc possible : Dieu et le Démiurge ne font qu'un.

Et qu'est-ce que le Démiurge ? C'est l'artisan du monde, avons-nous dit : « the word δημιουργός in Plato,  crit L. Campbell (*Le Sophiste et le Politique de Platon*, p. 48), is equivalent to à ξυνιστάς, à συναρμόσας,   γεννήσας, ... » Mais, dès que nous cherchons à pénétrer sa nature, une question préjudicielle se pose aussitôt : pouvons-nous admettre l'existence même du Démiurge, étant donné que Platon ne nous parle de lui et de son action sur le monde que sous une forme mythique, celle du *Timée* ? Répondre à cette question revient à déterminer la valeur de signification du mythe dans la philosophie platonicienne.

Certains lui d nient toute valeur de signification, L. Couturat, par exemple, dans son ouvrage : *De platoniciis mythis*. Frappé par l'opposition que Platon établit entre la science, le savoir ( πιστήμη) qui est immuable et demeure toujours identique à lui-même et l'opinion (δόξα) infiniment variable et changeante, M. Couturat a été amené à penser que Platon n'a pu songer à expliquer une doctrine qui doit être prise au sérieux en recourant à un mode d'exposition variable et changeant, donc imparfait. Soyons donc avertis que le mythe est un pur

(1) Voir, par exemple, 30 d ; 31 b :  θεν  κ πυρός καί γῆς τ  τοῦ παντός... σ μα   θεός  ποιεῖ ; et 38 c : σ ματα δ  αὐτῶν  χάστων ποιήσας à θεός... Et nous pourrions multiplier les exemples.

amusement, un jeu, et écartons de la philosophie de Platon tout ce qui n'est pas rigoureusement démontré : à cette condition-là seulement nous la saisirons en elle-même.

De son côté, Cl. Piat écrit : « le *Timée* est un dialogue qu'il faut savoir entendre. Si son langage est scientifique lorsqu'il s'agit des « idées », il devient mythique quand il est question du devenir ; et, par suite, il serait illégitime de lui prêter un sens rigoureux dans les passages qui traitent de l'action créatrice du Démon, de la façon dont il compose l'âme et les différentes parties de l'univers. Platon, d'ailleurs, nous en prévient d'une manière assez formelle ; c'est ce qu'il veut faire comprendre lorsqu'il nous dit « qu'il est difficile de trouver l'auteur et le Père du monde » (*Tim.*, 28 c)... La justesse d'une telle interprétation s'impose encore avec plus de force, lorsqu'on regarde au mode d'exposition du *Timée*. Le Démon s'empare d'une sorte de marmite ; il y jette les éléments qui doivent servir à la composition de l'âme universelle. C'est là qu'il les mélange et les sépare pour les mélanger à nouveau : si bien qu'en suivant les phases de cette singulière liturgie, on pense malgré soi aux sorcières de Shakespeare... Évidemment, il n'y a là que des fictions symboliques... » (cf. PIAT, *Platon*, pp. 156-57).

Mais, « en procédant avec cette rigueur, fait justement remarquer V. Brochard, on arrive, comme l'a montré M. Coururat, à écarter comme sans valeur une grande partie de la philosophie de Platon. La théorie de Dieu est un mythe ; il en est de même de celle de l'âme et de la doctrine relative à l'immortalité. L'explication de l'univers telle qu'elle est présentée dans le *Timée* n'a rien de platonicien... » (*Les mythes dans la philosophie de Platon*, Année philosophique, janvier 1900, p. 3 et 4).

Nous ne pouvons admettre de telles conséquences et mutiler ainsi la philosophie platonicienne, cette mutilation dût-elle être réduite au *Timée* seulement. Il y a plus : pour expliquer l'origine du monde et le devenir, la forme mythique est pour

Platon le seul mode d'exposition possible, de sorte qu'elle est légitime et parfaitement valable :

On dit : pour résoudre le problème de l'origine du monde, c'est-à-dire, le problème du devenir, Platon n'a pas recours à la science, au raisonnement ; par suite, ses explications n'ont aucune valeur. Mais on oublie que Platon ne pouvait pas recourir à la science, parce que celle-ci a pour objet, non pas le devenir, mais l'être, son existence, sa nature (1). Seule la connaissance, dont l'acte consiste à opiner et non à savoir, la *δόξα*, l'opinion s'offrait à lui : dans la *République*, en effet, il déclare que cet intermédiaire entre l'être et le non-être qu'est le devenir est l'objet de l'opinion (2), et dans le *Philèbe* il exclut formellement le devenir du domaine de la science :

« Lorsque quelqu'un, dit Socrate dans ce dernier dialogue, se propose d'étudier la nature, tu sais qu'au sujet de cet univers, toute sa vie durant, il recherche comment il a été engendré, comment il est passif, comment il est actif.... N'est-il pas vrai que l'objet du travail entrepris par un tel homme n'est pas ce qui existe toujours, mais ce qui devient, ce qui deviendra et ce qui est devenu ? — Cela est très vrai. — Pouvons-nous dire qu'il y ait quelque chose d'évident dans ce qui n'a jamais existé, ni n'existera, ni n'existe pour le présent identique à soi ? — Et le moyen ? — Par conséquent la vérité pure ne se rencontre point dans l'intelligence et la science qu'on a de ces objets... » (3).

(1) *République*, V, 477 ab-478 a.

« Si la science a pour objet l'être, et l'ignorance le non-être, il faut chercher, pour ce qui tient le milieu entre l'être et le non-être, une manière de connaître qui soit intermédiaire entre la science et l'ignorance, s'il s'en trouve une.... La science n'a-t-elle pas pour objet de connaître ce qui est en tant qu'il est?... La science n'a-t-elle pas pour objet de connaître ce qui est précisément tel qu'il est?... »

(2) *Ibid.*, V, 478 d...

(3) *Philèbe*, 59 a b :

Notons surtout la phrase suivante dans laquelle Platon exclut l'évidence du domaine du devenir : *Τούτων οὖν τι σαρὲς ἂν φαίμεν τῇ ἀκριβεστάτῃ ἀληθείᾳ γίγνεσθαι, ὧν μήτ' ἔσχε μὴδὲν πώποτε κατὰ ταύτᾳ μήθ' ἔξει μήτ' εἰς τὸ νῦν παρὸν ἔχει ; — Καὶ πῶς ;*

Le devenir ou le monde relève donc de l'opinion : pour en parler, pour expliquer comment l'univers doit son origine au Démonstrateur et a été formé par lui, Platon ne pouvait recourir qu'à l'opinion, et c'est ce qu'il a fait en choisissant la forme mythique qui a l'avantage de faire comprendre, tout en étant imagée et poétique et, de ce fait, agréable. Constituant le seul mode d'exposition possible que Platon avait à sa disposition sur un tel sujet, le mythe devient légitime et conserve toute sa valeur de signification.

Nous ne saurions donc admettre avec Wilamowitz (*Platon*, t. I, p. 598 sq.) que le Démonstrateur est une fiction. Nous pouvons maintenant rechercher dans quel sens celui-ci a engendré le monde : l'a-t-il tiré du néant ? ou bien a-t-il travaillé sur une matière préexistante ?

Il faut bien avouer que les textes semblent exclure une création *ex nihilo* : étant bon, Dieu voulut que tout fût semblable à lui et voyant que toutes les choses visibles n'étaient pas en repos, mais s'agitaient en désordre, il pensa que l'ordre vaut mieux que le désordre, et il fit succéder celui-là à celui-ci ; il forma le corps et l'âme de l'univers, les dieux astraux et tous les êtres vivants. Mais, avant l'intervention de Dieu, il existait déjà quelque chose, le chaos, matière préexistante, composé de feu et de terre, ainsi que des modifications qui résultent de ces corps (1) ; et ces corps se divisaient et se portaient de différents côtés, tout comme lorsqu'on remue ou que l'on vanne des grains (2) ; le désordre le plus complet régnait quand « Dieu prit ces éléments pour la première fois dans l'état où ils étaient et les distingua par des formes et par des nombres » (3).

(1) *Timée* 52 d.

Καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις πάθη ξυνέπεται...

(2) *Timée* 52 e-53 a.

Τὰ δὲ κινούμενα ἄλλα ἄλλοσε ἕλκει φέρεσθαι διακρινόμενα, ὥσπερ τὰ ὑπὸ τῶν πλοκάγων...

(3) *Ibid.*, 53 b.

Ὅταν ἀπῇ τινὸς θεὸς, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἶδеси τε καὶ ἀριθμοῖς.

Le R. P. J. M. Lagrange qui, dans la revue thomiste (mai-juin 1926, p. 189-218), soutient que le Dieu de Platon n'a pas travaillé sur une matière préexistante, écrit : « Même lorsqu'il décrit le chaos avant son organisation par Dieu (52), Platon suppose qu'il possède déjà les formes des éléments qui lui ont été données par Dieu lui-même (31) » (*Rev. th.*, p. 200, n. 4). Mais nous avons vainement cherché, dans le passage 31 du *Timée*, la preuve d'une telle affirmation, à savoir que les formes des éléments ont été données au chaos par Dieu : dans ce passage, en effet, Platon déclare que Dieu a formé le corps de l'univers avec du feu et de la terre, puis a placé de l'eau et de l'air au milieu du feu et de la terre et lié harmonieusement ces quatre éléments pour en faire le ciel visible et tangible » (1) ; à aucun moment, Platon ne dit que Dieu a fait le feu et la terre, l'air et l'eau ; il affirme simplement, ce qui est bien différent, que c'est à l'aide de ces quatre éléments que le monde a été façonné par le Démonstrateur, éléments qui préexistaient donc. Et puis, à supposer même, hypothèse qui, nous venons de le voir, doit être écartée, à supposer même que Dieu ait engendré le feu, la terre..., pour que nous ayons le droit de proclamer que nous nous trouvons en présence d'une création ex nihilo, il faudrait que nous trouvions des textes affirmant que le Démonstrateur a fabriqué ces éléments avec rien, les tirant du néant.

Cependant, objecte le R. P. Lagrange, « selon toute la théorie des Idées, on ne peut concevoir comment le non-être aurait une existence quelconque avant d'avoir participé aux Idées... » (op. cit., p. 199). Mais, répond fort justement le R. P. Souilhé (*Archives de Philosophie*, vol. IV, cahier IV, p. 225 note 1) « ce qui paraît impossible à Platon, ce n'est pas le fait d'avoir une existence quelconque, mais *d'être intelligible* sans avoir parti-

(1) *Timée*, 31 b ; 32 b.

« Ὅθεν ἐκ πυρός καὶ γῆς τὸ τοῦ παντός ἀρχόμενος ξυνιστάναι σῶμα ὁ θεὸς ἐποίει..... οὕτω δὲ πυρὸς τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θείας καὶ πρὸς ἄλληλα καθόσον ἦν δυνατὸν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος.... »

cipé aux Idées. Le non-être ne signifie pas, dans son langage ordinaire, le néant ou l'absence totale d'être, mais ce qui n'est pas encore intelligible, ou le pur devenir. La participation a pour but d'expliquer l'intelligibilité des choses, et le rôle des Idées est, en ce sens, de faire passer le devenir du non-être à l'être. Le démiurge est l'intermédiaire qui opère cette transformation. »

Nous pouvons donc conclure que le Dieu de Platon a travaillé sur une matière préexistante; il nous est impossible de parler d'une création ex nihilo, telle que l'entend le dogme catholique : « Il voudrait, dit le R. P. Souilhé en parlant du R. P. Lagrange, retrouver dans le *Timée* la doctrine de la création, là où les textes ne parlent jamais que d'une *organisation* du devenir par le démiurge : dans un chaos primitif, les forces informes et non équilibrées s'agitent d'un mouvement sans raison et sans mesure... » (p. 225, n. 1).

Le Démiurge mérite donc bien le titre d'artisan ou d'architecte que nous lui avons donné : il est l'ouvrier qui dispose des matériaux, non créés par lui, d'après un plan ou un modèle qui est le modèle éternel : « Si le monde est beau et si son auteur est bon, il est clair que celui-ci a contemplé le modèle éternel : si le contraire est vrai, ce qui n'est permis à personne de dire, c'est alors le modèle engendré qu'il a contemplé. Or, il est évident pour tous qu'il s'est réglé sur le modèle éternel, car le monde est la plus belle des choses engendrées et son Auteur, la meilleure des causes » (1).

Et ce modèle éternel n'est autre que le Vivant en soi, l'αὐτοζῶν, comprenant en lui-même les formes ou les essences éternelles de tous les vivants, de tout ce qui existe sur terre et dans le ciel (2). Et, comme le fait justement remarquer M. Ri-

(1) Ibid. 29 a.

Δῆλον, ὡς πρὸς τὸ αἰδίων ἔβλεπεν... παντὶ δὲ σαφές, ὅτι πρὸς τὸ αἰδίων...

(2) *Timée* 30 c d.

Οὗ δ' ἔστι τᾶλλα ζῶα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθώμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκείνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὼν ἔχει, καθάπερ ὁδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα ξυνέστηκεν ὁρατά.

vaud dans sa traduction du *Timée* (G. Budé, introd. p. 33), ce « modèle du Monde, constitué par un système parfaitement lié d'essences éternelles, sous la loi du Bien », ce « système est quelque chose de plus que l'ensemble des Idées, ou le Monde intelligible ». Disons que c'est le monde intelligible couronné par l'Idée du Bien.

Aussitôt un nouveau problème surgit : quel est le rapport qui existe entre le Modèle et l'Artisan suprême ? Celui-là est-il distinct de celui-ci ? ou bien en constitue-t-il l'essence ?

Les uns optent pour la première hypothèse, Zeller, par exemple, pour qui le Dieu de Platon est l'Idée du Bien (*Die Philosophie der Griechen*, II¹, p. 712) ; d'autres se prononcent pour la deuxième hypothèse : tel est, en particulier, l'avis de V. Brochard, pour qui le Dieu de Platon est un être inférieur et composé, subordonné à l'Idée du Bien :

« Si l'on s'en réfère au célèbre texte de la *République*, dit V. Brochard, c'est le soleil qui est appelé θεός, c'est lui qui est le Dieu du monde sensible. De ce que l'Idée du Bien occupe dans le monde intelligible la même place que le soleil dans le monde sensible dont il est Dieu, il n'en résulte pas que cette Idée soit elle-même un Dieu. De plus, si telle avait été la pensée de Platon, Aristote eût-il négligé de nous en informer ? Le silence d'Aristote est donc une preuve contre l'interprétation proposée. Le *Timée* en est une autre. Enfin, que signifie cette expression, si souvent commentée par les Alexandrins, et qui élève l'Idée du Bien au-dessus de l'essence et de l'Être ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, si cette Idée est un Dieu ? L'expression peut bien s'appliquer à une Idée, non à un être déterminé... Qu'est-ce .. que le Dieu de Platon ? un Être composé, comme tous les êtres de la philosophie platonicienne, c'est-à-dire, 'un mélange d'Idées'. La formule, au premier abord, a certes de quoi surprendre. Songeons néanmoins que le terme 'mélange' est synonyme du terme 'participation'. Le Dieu suprême du platonisme participerait, selon nous, aux Idées, à l'Idée du Bien, à l'Idée de la Perfection, peut-être même encore à celle du Vivant en soi.....

C'est un être soumis à la naissance... C'est un immortel. Ce n'est pas un éternel. Il n'est d'êtres éternels que les Idées. » (*Etudes de phil. ancienne et de philosophie moderne*, page 97, réunion d'articles parus dans l'*Année philosophique*.)

Pour résumer la pensée de V. Brochard, nous pourrions dire qu'il existe, d'une part, le divin, et, d'autre part, au-dessus, l'idéal. Le Démonstrateur n'est pas suprême : il est distinct de l'Idée du Bien et en participe.

Mais nous demandons à V. Brochard quels sont les textes du *Timée* où Platon subordonne le Démonstrateur aux Idées : dans ce dialogue, Platon affirme, d'une part, l'existence du Vivant en soi, c'est-à-dire, du monde intelligible synthétisé par l'Idée du Bien, et, de l'autre, celle de l'Ordonnateur qui regarde ce modèle, πρὸς τὸ ἀττίδιον ἔβλεπε, et le reproduit ; mais jamais il ne les sépare ni ne les identifie : il semble laisser la question pendante :

« Le Démonstrateur distinct de son modèle ? s'écrie M. A. Bremond dans un remarquable article des *Archives de philosophie* déjà signalé et largement utilisé (p. 53). Ce n'est pas prouvé. Le Modèle peut être une idée éternellement conçue dans l'esprit du Divin Ouvrier. En l'entendant de la sorte, on ne fait pas violence au texte, mais on l'interprète et on dépasse, je crois, la pensée de Platon.... Je voudrais un texte, un seul, qui subordonnât le dieu aux idées : je n'en trouve pas... » (p. 53). Et M. L. Robin écrit de son côté : « Qu'on admette ou non l'interprétation symbolique de cette cosmogonie du *Timée*, interprétation défendue par Xénocrate, Crantor, etc., du moins le Démonstrateur, cette pensée organisatrice résidant sans doute dans une âme, qui serait le lieu des Idées où il trouve son modèle, semble bien représenter le pouvoir causal et fécondant des réalités intelligibles » (*La Pensée grecque*, p. 272).

Mais il y a plus : si, dans le *Timée*, Platon n'indique pas le rapport qui existe entre le Démonstrateur et l'Idée du Bien, dans d'autres dialogues il prend nettement position : dans la *République*, en effet, il attribue à l'Idée du Bien un réel pou-

voir causal, la considérant ainsi comme susceptible d'agir sur le monde, de l'organiser, bref, d'être le Démoniurge ; et, dans le *Philèbe*, il reconnaît que l'intelligence de Dieu est le Bien, identifiant de la sorte l'une et l'autre :

« Voici ce qui me semble, dit Platon au VII^e livre de la *République* : dans l'ordre de la connaissance, l'Idée suprême est celle du Bien, et on la voit à peine ; si cependant on la perçoit, il faut conclure qu'elle est cause pour tous de tout ce qui est droit et bon : dans l'ordre visible, elle enfante la lumière et le seigneur de la lumière ; dans l'ordre intelligible, elle est la maîtresse qui communique la vérité et l'intelligence, et c'est vers elle que doit regarder celui qui veut agir selon la raison, en particulier et en public (1). »

Ainsi, Platon ne se contente pas de dire que l'Idée du Bien est cause, il précise : elle est cause non seulement dans l'ordre intelligible, mais aussi dans l'ordre visible : c'est elle qui engendre le soleil. Voilà donc l'Idée du Bien qui produit des êtres dans le monde sensible ; et, après cela, on vient nous dire qu'elle est distincte du Démoniurge !

« Le Bien, dit encore Platon, ne procure pas seulement à ceux qui sont connus d'être connus, mais il leur donne aussi l'être et la nature, quoique le Bien ne soit pas une nature, mais se trouve encore au delà de la nature par sa dignité et par sa puissance » (2). On ne saurait mieux affirmer que l'Idée du Bien est suprême dans l'ordre de la cause efficiente.

« Comme l'a bien remarqué M. Hoffmann (appendice à

(1) *République*, VII, 517 bc.

Τὰ δ'οὖν ἔμοι φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὁφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι, ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῷ ᾧ καὶ τὸν τοῦτου κύριον τεκοῦσα ἐν τε νοητῷ αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμψρόπως πράξειν ἢ ἰδέα ἢ δημοσίᾳ.

(2) *République*, VI, 509 b.

Καὶ τοῖς γιγνώσκομένοις τοῖσιν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

Die Philosophie der Griechen, 5^e éd. 1922 [reproduction de la 4^e de 1889, t. II, 1, p. 389-982], append. (page 1099 s.) —), écrit le R. P. Lagrange (*Revue thomiste*, mai-juin 1926, op. cit., p. 197), Platon ne procède pas ici par dialectique, mais par analogie. De même que le soleil est pour les choses la cause qui les fait être et la lumière qui les fait connaître, ainsi l'Idée du Bien. Toutes les Idées sont bonnes, mais celle qui est le Bien en soi a la même vertu que le soleil : elle est terme de la connaissance, mais aussi principe de l'être, dans l'ordre de l'existence et dans l'ordre du Bien » et, comme nous venons de le voir, elle participe non seulement de l'être, mais produit dans l'être. Et le R. P. Lagrange cite le passage du *Philèbe*, qui nous est déjà connu, où Platon identifie l'intelligence de Dieu et le Bien :

Philèbe ayant objecté à Socrate que son intelligence n'est pas le Bien, ce dernier répond en effet : « pour ce qui est de l'intelligence véritable et divine à la fois, je ne pense pas qu'il en soit de même, mais je m'imagine que c'est tout autre chose » (*Philèbe*, 22 c).

Ainsi, d'après Platon, le Démonstrateur ne serait pas distinct de son modèle : à côté de l'Ordonnateur qui est Dieu, il y a le Vivant en soi, le monde intelligible synthétisé par l'Idée du Bien, qui lui aussi est Dieu, puisqu'il constitue l'essence de la Divinité, comme nous venons de le constater : nous nous trouvons en présence, non pas de deux divinités, mais d'un seul Dieu accomplissant deux fonctions ; dans le *Timée*, Platon insiste sur la fonction ordonnatrice ou organisatrice remplie par le Démonstrateur, tandis que, dans d'autres dialogues, comme la *République*, il nous parle plutôt de la fonction qui échoit à l'Idée du Bien, au Vivant en soi et qui consiste essentiellement à servir de modèle. Ce sont deux aspects de la Divinité.

Mais, si le monde intelligible et l'Idée du Bien constituent l'essence de Dieu, il s'ensuit que les Idées sont les pensées de Dieu. Selon certains interprètes modernes, Lutoslawski, par exemple (*The origin and growth of Plato's logic*), les Idées

seraient de purs états subjectifs et il faudrait voir en Platon un ancêtre du criticisme :

« He is the first idealist, dit Lutoslawski en parlant de Platon (op. cit., p. 525), and has given rise to a long succession of idealistic philosophers from his own time to that of Hegel. But in his later stage of thought he anticipated that new course of philosophy which led Descartes two thousand years later to seek the origin of all knowledge in individual consciousness and Kant to seek in the categories *a priori* from of all appearances. »

Platon, écrit M. G. Lyon résumant la thèse du critique anglais (*Revue de synthèse historique*, février 1902, p. 14 sq.), Platon « en vint de plus en plus à reconnaître que les Idées avaient dans l'universalité des esprits l'unique fondement de leur réalité, de sorte qu'il aurait abouti, dans sa doctrine dernière, à une sorte de conceptualisme objectif qui devait renaître dans le criticisme moderne... »

Pareille interprétation, combattue par V. Brochard dans « *Les 'lois' de Platon et la théorie des Idées* » (*Année philosophique*, 1902, p. 1 à 17), et que Cl. Piat dans son *Platon* (op. cit., p. 117) regarde comme « le roman du Platonisme », pareille interprétation est exagérée : non, pour Platon, ce n'est pas l'esprit humain qui crée les Idées, car celles-ci, il le répète çà et là dans tous ses dialogues, sont des réalités subsistantes, existant en elles-mêmes et par elles-mêmes (1).

Et nous n'entendons pas suivre Lutoslawski quand nous disons que les Idées sont les pensées de Dieu, car, comme le fait remarquer le R. P. Souilhé dans un article déjà cité (*Archives de Philosophie*, vol. IV, cah. IV, 1927, p. 218), « elles (les Idées) expriment quelque chose d'objectif, à savoir

(1) *Banquet*, 211 ab :

Celui qui aura parcouru tous les degrés du beau pourra contempler la beauté impérissable, éternelle, qui existe éternellement et absolument par elle-même et en elle-même, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν...

Timée 51 e : ὁμολογητέον ἐν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταύτᾳ εἶδος ἔχον... οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποιῖόν.

l'ordre des forces de la nature. Or, comme cet ordre a été établi par Dieu, nous pourrions dire que les Idées représentent des fins de Dieu, — non de simples états subjectifs, mais de véritables objets. D'après leur contenu logique, elles font partie de la pensée divine, mais, en même temps, d'après leur forme de lois créatrices, elles sont des forces divines. Ce n'est que par abstraction que nous distinguons les deux points de vue, comme par abstraction aussi, nous distinguons Dieu du monde. — La conclusion du *Timée* nous dit expressément que la volonté de Dieu de donner à l'univers le meilleur état possible a été pleinement réalisée. On peut donc affirmer que la puissance de Dieu suffit à réaliser toutes ses pensées (1). »

En résumé, les Idées existeraient, d'une part, dans l'intelligence de Dieu : à ce point de vue, véritables états subjectifs, elles seraient créées par Dieu, et il faut savoir gré à Lutoslawski d'avoir contribué à mettre ce point en lumière ; mais elles existeraient, d'autre part, dans le monde, dans le ciel, en tant que réalisées par la volonté toute-puissante de Dieu : nous devrions donc continuer à voir en elles des objets, des réalités subsistantes, et il faut reprocher à Lutoslawski d'avoir négligé ce point conforme à l'ensemble du système platonicien.

Le Démonstrateur est Dieu, le Vivant en soi est Dieu, selon Platon ; nous devons de plus tenir le même langage au sujet de l'Âme du monde. En effet,

L'Âme du monde a été engendrée par le Démonstrateur : celui-ci pensa que l'univers ne serait pas le plus excellent possible s'il était dépourvu d'intelligence ; c'est pourquoi il plaça l'intelligence dans une âme, et l'âme dans le corps (*Tim.*, 30 b). Platon raconte longuement comment le Démonstrateur procéda pour former l'Âme du monde, comment il la composa, en partie, avec l'essence indivisible toujours identique à elle-même et,

(1) Dans cette phrase, le R. P. Souilhé résume la pensée de C. Ritter telle qu'elle apparaît dans son *Platon, seine Leben, seine Schriften, seine Lehre* (Erster Band, Beck, München 1910 ; Zweiter Band, Beck, München 1923, xv-910 pages).

en partie, avec l'essence divisible et changeante, unissant harmonieusement l'une à l'autre (35 a b....). Le lecteur qui désirerait suivre Platon dans cette voie trouverait un excellent résumé dans le *Timée* de M. A. RIVAUD (Bel. Lettres, t. X), introduction (p. 42 à 52), sans parler de M. DIÈS « *Autour de Platon* », de RENOUVIER, « *Manuel de philosophie ancienne* », et de beaucoup d'autres historiens de la philosophie.

Ce qui nous intéresse ici, c'est de savoir quel est le rapport qui existe entre l'Ame du monde, principe des mouvements coordonnés de l'univers (1), et Dieu. Y a-t-il entre eux irréductibilité ou identité de nature ?

A cette question Platon répond très explicitement dans le dixième livre des *Lois* : l'Athénien et Clinias se demandent quelle est l'âme qui gouverne le monde, si elle est douée de sagesse et d'intelligence ou si elle ne possède aucune de ces qualités (X, 897 b c) : ils conviennent, après discussion, qu'une ou plusieurs âmes très accomplies en tout genre de perfection président aux mouvements du ciel (X, 898 c), et, parlant de l'action qu'exerce l'Ame du monde sur les astres, sur le soleil, par exemple, l'Athénien déclare :

« Mais, dit-il, soit que, conduisant le soleil sur un char, elle distribue la lumière aux hommes, soit qu'elle agisse sur lui par une impulsion extérieure, de quelque façon et par quelque voie que cela se fasse, chacun de nous doit regarder l'Ame du monde comme étant Dieu. » — « Sans contredit, répond Clinias, à moins qu'on ne soit parvenu au comble de la folie. » — « Quel autre langage tiendrons-nous par rapport à tous les astres et à la lune, par rapport aux années, aux mois et aux saisons, reprend l'Athénien, sinon que, puisqu'une ou plusieurs âmes, excellentes en tout genre de vertu, semblent être la cause de tout cela, il faut dire que ce sont

(1) *Timée*, 34 c.

« Dieu, nous apprend Platon, fit l'Ame du monde plus respectable que le corps, et par son âge et par sa vertu, comme étant sa maîtresse et faite pour lui commander.... ».

autant de dieux?... Quelqu'un peut-il convenir de ces choses, et ne pas reconnaître que l'univers est plein de dieux (1)? »

L'Ame du monde est Dieu, *θεός*; voilà qui est clair. Platon ne dit pas qu'elle est divine : pareille qualification pourrait susciter des controverses ; on dirait : *θεῖος* signifie 'excellent', 'parfait', et non 'participant à la nature de Dieu'. Non, Platon affirme qu'elle est Dieu, *θεός* : *θεὸν ἡγεῖσθαι χρεὼν πάντα ἄνδρα* » — « *θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν.* »

Toujours dans le dixième livre des *Lois*, Platon appelle l'Ame du monde notre roi, *ἡμῶν ὁ βασιλεύς* (904^a), et, dans le *Philèbe*, il la nomme vrai Zeus (30 d) ; ce sont là des qualificatifs imagés qui conviennent à Dieu.

L'Ame du monde est donc Dieu. Aucun doute n'est possible à cet égard ; et, comme elle a été engendrée par Dieu lui-même, il faut admettre qu'elle est une émanation de Dieu ; tandis que l'Idée du Bien et le Démoniurge sont des principes non engendrés, l'Ame du monde est un principe engendré. Et, avec elle, nous trouvons une troisième fonction, un troisième aspect de la Divinité : celle-ci est non seulement le modèle de l'univers et l'ordonnatrice suprême, elle est de plus l'animatrice du monde, celle qui le gouverne, le dirige et veille sur lui par sa providence. Et cette troisième fonction est remplie par l'âme du monde, essentiellement bonne et qui n'a pas à lutter contre une âme mauvaise (*Lois*, X, 897 b c...).

Mais quel rapport y a-t-il entre le Dieu de Platon et le monde ?

Nous le savons déjà, puisque ce Dieu nous paraît être l'âme du monde par voie d'émanation. Il informe un corps qui n'est

(1) *Lois*, X, 899 a b.

...θεὸν ἡγεῖσθαι χρεὼν πάντα ἄνδρα. ἢ πῶς.... *Ἀστρων δὲ δὴ πέρι πάντων καὶ σελήνης ἐνιαυτῶν ...πέρι τίνα ἄλλον λόγον ἐροῦμεν, ἢ τὸν αὐτὸν τοῦτον, ὡς ἐπειδὴ ψυχὴ μὲν ἢ ψυχὰι πάντων τούτων αἷται ἐφάνησαν, ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετὴν, θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν;ὑπομένει μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα.

Le lecteur qui désirerait étudier la composition de l'Ame du monde dans le système platonicien pourrait consulter avec fruit un article de M. A. Rivaud paru dans la *Revue d'histoire de la philosophie* de janvier-mars 1929 et intitulé : *Platon et la musique*.

autre que le corps de l'univers. Mais alors la Divinité est immanente au monde en ce sens qu'elle lui est unie substantiellement ou immédiatement : c'est, semble-t-il, la seule réponse possible. D'ailleurs, Platon lui-même s'explique clairement à ce sujet :

Dans le *Philèbe*, il enseigne que les âmes individuelles procèdent par voie d'émanation de l'Ame du monde, donc de Dieu :

Notre corps est formé, mais en plus petite quantité et en qualité moindre, des mêmes éléments que l'univers (29 b) ; c'est ainsi, en particulier, « qu'il y a du feu en nous comme il y en a dans le monde » (29 b). Or, le feu qui réside en nous ne peut provenir que du feu répandu dans l'univers (29 c), et, ce que nous venons de dire du feu, il faut le répéter des autres éléments qui entrent dans la composition de notre corps (ibid.), de telle sorte que le corps humain procède du corps de l'univers. Mais nous sommes informés par une âme (30 a) : il s'ensuit, selon Platon, notre corps procédant de celui de l'univers, que notre âme ne peut provenir que de l'Ame du monde (30 a) :

« Où notre corps l'aurait-il prise (l'âme), mon cher Protarque, si le corps de l'univers n'est pas lui-même animé et s'il ne possède pas les mêmes choses que le nôtre et de plus belles encore ? — Il est évident, répond Protarque, qu'il ne l'a point prise ailleurs. » (1)

Et si, des âmes individuelles, nous passons aux grands corps célestes, nous constatons qu'eux aussi, tout comme l'Ame du monde, mais à un degré moindre, émanent de Dieu : Platon les appelle, non pas divins, mais dieux, θεοί : ce sont les dieux astraux du *Timée* :

Platon s'étend longuement sur la naissance des astres : le Démiurge forma les astres errants : le soleil, la lune et les cinq planètes, et les plaça sur différentes orbites (38 c) ; il

(1) *Philèbe* 30 a.

Ἦσθεν, ὦ φίλε Πρώταρχε, λαβὼν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἐμψυχον ὃν ἐτύγγανε, ταῦτά γ' ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα ; — ΠΡΩ. Δῆλον ὡς οὐδαμῶθεν ἄλλοθεν, ὦ Σώκρατες.

façonna de feu les astres fixes, leur donnant une forme arrondie et leur communiquant deux sortes de mouvements : un mouvement de rotation et un mouvement de translation (40 a b). Puis il les réunit et les harangua. « Quand tous les dieux, dit Platon, ceux qui font leurs révolutions à nos yeux et ceux qui n'apparaissent qu'autant qu'il leur plaît, eurent reçu la naissance, l'Auteur de l'Univers leur parla en ces termes... » (1) 'Quand tous les dieux, ceux qui accomplissent leurs révolutions' voilà donc les planètes qui reçoivent ainsi le titre de dieux. Et, dans toute la suite du dialogue, parlant des astres qui reçurent de leur Auteur la mission de former les corps des êtres vivants (2), Platon dit toujours : les dieux. Nous trouvons la même doctrine dans la *République* :

« Des dieux qui sont au Ciel, écrit Platon, quel est à ton avis, celui dont la lumière dispose mieux les yeux à voir et les objets à être vus ? — Selon toi, répond Glaucon, comme selon tout le monde, c'est le soleil » (3). Nous lisons de même dans les *Lois* : « Voici donc ce qu'il en est, Mégille et Clinias : je dis que nos citoyens et nos jeunes gens doivent s'instruire de tout ce qui concerne les dieux célestes, du moins, autant qu'il est nécessaire pour ne point blasphémer à leur sujet et pour en parler d'une manière convenable et pieuse dans leurs sacrifices et dans leurs prières » (4).

La doctrine des dieux astraux ne peut donc être guère contestée.

Quant aux dieux du paganisme, Platon en rejette l'existence

(1) *Timée* 41 a.

Ἐπεὶ δ' οὖν πάντες, ὅσοι τε περιπολοῦσι φανερώς καὶ ὅσοι φαίνονται καθόσον ἂν ἐθέλωσιν, οἱ θεοὶ γένεσιν ἔσχον....

(2) *Ibid.* 41 c.

Le Père du monde s'adressant aux dieux leur dit en effet : ἵνα οὖν θνητά τε ἢ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἄπαν ἦ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν....

(3) *République*, VI, 508 a.

Τίνα οὖν ἔχεις αἰτιάσασθαι τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν τούτου κύριον, οὗ ἡμῖν τὸ φῶς ὀψιν τε ποιεῖ ὁρᾶν ὅτι κάλλιστα καὶ τὰ ὀρώμενα ὁρᾶσθαι ; "Ὅνπερ καὶ σὺ, ἔφη, καὶ οἱ ἄλλοι · τὸν ἥλιον γὰρ δῆλον ὅτι ἐρωτᾷς.

(4) *Lois*, VII, 821 c d.

et les considère comme des fictions : toutes les fois qu'il en parle, il les traite, en effet, avec une ironie à peine dissimulée :

« Quant aux autres démons, il est au-dessus de nos forces de connaître et d'expliquer leur naissance, dit-il dans le *Timée* ; il faut s'en rapporter à ceux qui en ont parlé avant nous et qui, descendus des dieux, à ce qu'ils disent, connaissaient sans doute certainement leurs ancêtres ! On ne peut donc pas ne pas ajouter foi aux enfants des dieux, quoique leurs récits ne s'appuient pas sur des preuves vraisemblables et convaincantes, mais, comme ils prétendent faire l'histoire de leur race, nous devons suivre l'usage et les croire », et Platon de faire la généalogie des dieux de la mythologie : la Terre et le Ciel qui engendrèrent l'Océan et Téthys ; Phorcys, Saturne, Rhée et leurs frères ; Jupiter, Junon, leurs frères et d'autres encore (1).

Quelle ironie dans ces quelques lignes que nous venons de citer ! 'Il est au-dessus de nos forces... — qui connaissaient certainement leurs ancêtres'. Et les récits de ceux qui parlent des dieux ne sont pour Platon ni vraisemblables ni, à plus forte raison, l'expression de la vérité. On ne saurait mieux rejeter l'existence des divinités païennes (2) : Platon profite ainsi de l'enseignement de ses devanciers, Xénophane et Anaxagore, reproduisant, comme il est naturel, leurs critiques contre le paganisme.

On pourrait peut-être s'étonner que Platon conserve ces dieux auxquels il ne croit pas : c'est qu'il ne veut point heurter de front des préjugés très anciens ; le peuple n'aurait pas compris un philosophe niant systématiquement ses croyances. Voilà pourquoi Platon se conforme à l'usage.

Si nous voulions caractériser la théodicée platonicienne, nous dirions qu'elle est un immanentisme émanatiste : }

(1) *Timée* 40 d et e.

Περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γινῶναι τὴν γένεσιν μετίζον, ἣ καθ' ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐχγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δὲ πού τοὺς γε αὐτῶν προγόνους εἰδόσι....

(2) De quelle liberté aussi Platon use à leur endroit dans le *Banquet* ! (190 e sqq.) (voir ZELLER, t. II, 1, p. 932, n° 4).

Modèle du monde et Ordonnateur suprême, Dieu est aussi, par voie d'émanation, l'âme de l'univers et, ce faisant, il lui est immanent. Et ce n'est pas seulement l'Ame du monde, mais encore les astres et même les âmes individuelles qui émanent de la Divinité : ce sont, en quelque sorte, autant de dégradations d'un même Principe.

On comprend, dans ce cas, que Platon ait admis la possibilité de l'inspiration, qu'il s'agisse de poésie, de vertu, de politique ou d'amour : puisque Dieu est immanent au monde et à l'homme, il n'est pas étonnant qu'il puisse se produire des communications entre Lui et l'homme, et, si l'on se fie à Platon, ces communications s'accompliraient indirectement, grâce aux démons, êtres intermédiaires entre le mortel et l'immortel, entre l'homme et Dieu :

« Tout démon, dit Platon dans le *Banquet*, tient le milieu entre la Divinité et l'homme. — Quel est son pouvoir ? d'être l'interprète et l'entremetteur auprès des dieux des choses humaines : prières et sacrifices, et auprès des hommes, des choses divines : ordres et rémunérations des sacrifices. Étant un intermédiaire, il remplit l'intervalle qui sépare le ciel et la terre, de sorte qu'il est le lien qui unit le grand Tout » ; et, après avoir expliqué que c'est de lui que procèdent la science divinatoire, l'art des prêtres relativement aux mystères, aux enchantements et à la magie, Platon ajoute : « Dieu n'entrant pas en communication directe avec l'homme, c'est par l'intermédiaire du démon que les dieux commercent et s'entretiennent avec les hommes, soit pendant la veille soit pendant le sommeil » (1).

Retenons l'idée essentielle : le démon sert de trait d'union entre Dieu et l'homme, et, lui aussi, tout comme les astres et les hommes, au même titre que ceux-là et à un degré plus élevé que ceux-ci, il est une émanation de la Divinité.

Et nous savons maintenant en quoi consiste cette puissance supérieure qui, comme nous l'avons souvent constaté, assiste

(1) *Banquet* 202 e et 203 a.

θεὸς .. οὗ μίγνυται, dit Platon.

et soutient l'homme : c'est Dieu même par l'entremise des démons. Tel est le sens de ces expressions si souvent rencontrées $\thetaεία μοῖρα$, $\thetaεία τύχη$; la $\thetaεία μοῖρα$, ce serait un secours, une assistance d'en Haut. Maintenant, comment ce secours se manifeste-t-il ? Est-ce sous la forme d'une illumination intérieure ou à la manière d'une grâce ? Nous sommes réduits sur ce point à des conjectures ; « tout au plus, dit le R. P. Lagrange (*Revue thomiste*, op. cit., p. 212), pourrait-on dans certains cas parler, avec la théologie catholique, de grâces gratuites. »

Nous avons parlé d'inspiration en poésie, en politique, dans le domaine de l'amour ou de la vertu ; mais, si nous voulons rester fidèle à la véritable pensée de Platon, il convient de distinguer, dans l'inspiration, deux degrés en quelque sorte, l'un, inférieur, réservé au commun des hommes, l'autre, supérieur, apanage du philosophe, du sage. Au degré inférieur, l'homme se contente de l'opinion ; il ne s'appartient plus, et il est sous l'influence du délire : tels sont les poètes et ceux qui pratiquent la vertu commune ou qui s'abandonnent à l'amour des beaux corps. Au degré supérieur, l'homme s'élève de l'opinion à la science ; il s'attache aux belles âmes, puis aux belles occupations, aux belles sciences, monte de plus en plus et ne trouve de repos que quand il peut contempler le Beau, Dieu même. Arrivé à ce terme, il contemple, il jouit, il est dans l'extase. Tel est le sage ou le philosophe digne de ce nom.

Mais, ce qui le rend capable de faire cette ascension, c'est, ne l'oublions pas, l'amour ; c'est lui qui le pousse vers les régions supérieures, lui, l'amour des belles âmes, l'amour des belles sciences et des belles occupations, et, au terme, l'amour du Beau, toujours l'amour, au point de départ, au point d'arrivée et durant l'ascension. Tout comme l'homme du commun, le sage est *possédé* par l'amour, mais par l'amour plus pur, plus élevé, et surtout plus éclairé ; lui aussi est un inspiré, et il l'est surtout quand il est parvenu au terme de son ascension : sa contemplation devient extatique. C'est pour ces raisons que nous n'établissons qu'une différence de degré et non de nature entre

la vertu du commun des hommes et celle du sage : on passe progressivement et par degrés de l'une à l'autre, grâce à la science, mais aussi et surtout grâce à l'amour, à l'intuition, c'est-à-dire, à ce qui échappe, du moins en partie, à l'intelligence et à la science.

CONCLUSION.

Nous avons constaté que l'âme humaine, du moins, sa partie immortelle, les démons, les astres, tout ce qui est vrai, beau et bien, c'est-à-dire, le monde intelligible, l'idéal, méritent, selon Platon, le titre de divins. Mais, ne connaissant pas encore le Dieu de Platon, nous avons dû nous contenter de faire cette constatation sans pouvoir l'expliquer. Nous le pouvons maintenant :

Si l'âme humaine est appelée divine, c'est parce qu'elle est une émanation de la Divinité, c'est parce qu'elle est Dieu. Si les démons et les astres sont appelés divins, c'est parce que, eux aussi, mais à un degré supérieur, sont des émanations de la Divinité. Enfin, si le vrai, le beau, le bien, si le monde intelligible, bref, si les Idées sont nommées divines, c'est parce qu'elles constituent l'essence même de Dieu.

Tout est divin chez Platon : la Divinité pénètre tout, elle se retrouve chez tous les êtres, d'une manière éminente chez les uns, d'une manière moins élevée et plus dégradée chez les autres. Mais, chez les uns comme chez les autres, c'est toujours le même principe : Dieu. Et plus un être a de l'être, plus il est divin, c'est-à-dire, plus il participe de la Divinité, plus il est Dieu : « un être, dit M. R. Jolivet (*Revue apologétique*, de janvier 1929, *le Dieu de Platon*, p. 57), résumant les idées de M. Aug. DIÈS (*Autour de Platon*), un être est d'autant plus divin qu'il est plus être... La Divinité suprême coïncide donc pour Platon avec la somme de l'être. » Si les êtres sont êtres, c'est parce que Dieu constitue leur essence et ils sont tels dans la mesure même où Dieu leur est immanent.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

ÉDITIONS GÉNÉRALES

Édition critique et traduction française de MM. M. et A. Croiset, L. Bodin, L. Robin, A. Diès, A. Rivaud, I. Souilhé, 13 tomes, Paris, Société « les Belles Lettres » (collection Guillaume Budé) I², 1925 ; II, 1921 ; III, 1923 ; IV¹, 1926, IV², 1929 ; VIII, 1923-25 ; X, 1925 ; XIII¹, 1926.

Édition critique et commentaire latin : G. Stallbaum, 10 tomes, Gotha, Hennings ; II, 1, 1861 (3 éd.) ; III, 1, 1858 ; III, 2, 1859 (2^e éd.) ; IV, 1, 1857 (2^e éd.) ; IV, 2, 1857 ; V, 1, 1857 (2^e éd.) ; V, 2, 1835 ; VI, 1, 1836 ; VIII, 2, 1859 (2^e éd.) ; X, 1, 1859 ; X, 2, 1859 ; X, 3, 1860.

Édition critique et traduction latine F. Didot, 3 vol., Paris, I, 1873 ; II, 1877 ; III, 1873.

TRADUCTIONS FRANÇAISES

V. Cousin. 13 vol., Paris, Bossange et Rey ; 1822-1840.

E. Chauvet et A. Saisset. 10 vol. Paris, Charpentier, 1882.

[J. N.] Grou. *Lois*, Paris, Charpentier, 1842.

A. Bastien. *République*. Paris, Garnier, s. d.

L. Gernet. *Lois*. L. IX (avec commentaire). Paris, Leroux, 1917.

E. Chambry. *Ion, Lysis, Protagoras, Phèdre, Banquet*. Paris, Garnier, 1919.

Oeuvres de Platon, nouvelle édition précédée d'une esquisse de la philosophie de Platon par Schwalbé et d'une introduction à la *République* par Aimé-Martin. 2 tomes. Paris. Panthéon littéraire. 1845.

ÉDITIONS SPÉCIALES avec commentaire.

Euthyphron, Apologie, Criton :

J. Burnet. Oxford. Clarendon Press. 1924.

Protagoras :

J. et A. M. Adam. Cambridge. University Press. 1921.

Ménon :

E. S. Thompson. Londres. Macmillan. 1901.

Phédon :

J. Burnet. Oxford. Clarendon Press. 1911.

P. Couvreur. Paris. Hachette. 1893.

Banquet :

G. F. Rettig. Halle. 1875 (commentaire seul en 1876).

R. G. Bury. Cambridge. Heffer. 1909.

Phèdre :

W. H. Thompson. Londres. Whittaker et Bell. 1868.

République :

J. Adam. 2 vol. Cambridge. University Press. I⁴, 1926 ; II³, 1921.

Jowett et Campbell, 3 t. Oxford. Clarendon Press. 1894.

Théétète :

L. Campbell. Oxford. Clarendon Press. 1883 (2^e éd.).

Sophiste et Politique :

L. Campbell. Oxford. Clarendon Press. 1867.

Philèbe :

R. G. Bury. Cambridge. University Press. 1897.

Timée :

Th. H. Martin. 2 vol. Paris. Ladrangé. 1841.

Lois :

E. B. England. 2 vol. Manchester. University Press ; Londres, Longmans. 1921.

OUVRAGES SUR PLATON

E. BOUTROUX. *Etudes d'histoire de la philosophie*. Paris. F. Alcan. 1901 (2^e édition).

P. BOVET. *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*. Genève. Kündig. 1902.

A. BREMOND. *De l'âme et de Dieu dans la philosophie de Platon*. Archives de Philosophie. Vol. II, cah. III (1924). Paris. Beauchesne (p. 372-404).

V. BROCHARD. *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, réimp. Paris. Vrin. 1926 (réunion d'une série d'articles parus dans différentes revues).

J. BURNET. *L'aurore de la philosophie grecque*. Trad. de Aug. Reymond. Paris. Payot. 1919.

J. CHEVALIER. *La notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, principalement chez Platon*. Paris. F. Alcan. 1915.

L. COUTURAT. *De platoniciis mythis*. Paris. F. Alcan. 1896.

P. DECHARME. *Critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*. Paris. Alphonse Picard. 1904.

E. DES PLACES. *Etudes sur quelques particules de liaison chez Platon. — Une formule platonicienne de récurrence*. Paris. Les Belles Lettres. 1929.

A. DIÈS. *Autour de Platon*. Paris. Beauchesne. 1927. — *Le cycle mystique. La Divinité, origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*. Paris. Alcan. 1909.

H. DIELS. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin. Weidmann. 1922. 3 vol.

P. DUHEM. *Le système du monde*. 5 volumes. T. I : histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Paris. A. Hermann. 1913.

A. FOUILLÉE. *La Philosophie de Platon*. Paris. Germer Baillière. 1869. (2 t.).

TH. GOMPERZ. *Les Penscurs de la Grèce*. trad. de Aug. Reymond. t. II. Lausanne. Payot et Cie. 1905.

ÉL. HALÉVY. *La théorie platonicienne des sciences*. Paris. Alcan. 1896.

J. M. LAGRANGE. O. P. *Platon théologien* dans la revue thomiste. mai-juin 1926. t. IX, n° 39 (p. 189-218).

W. LUTOSLAWSKI. *The origin and growth of Plato's Logic*. Londres. Longmans. 1897. réimp. 1905.

P. NATORP. *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig. 1903.

B. PANSCH. *De deo Platonico*. Götting. 1876.

CL. PIAT. *Platon*. F. Alcan. 1906.

F. RAVAISSON. *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. Paris. Joubert. 1837 (2 vol.).

CH. RENOUVIER. *Manuel de philosophie ancienne*. 2 t. Paris. Paulin. 1844.

C. RITTER. *Platon*. Munich. C. H. Beck. I. 1910. II, 1923.

A. RIVAUD. *Le Problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*. Paris. F. Alcan, 1906. — *Le système astronomique de Platon*, dans Revue d'histoire de la philosophie. II, 1928, janvier-mars ; *Platon et la musique*, dans la même revue. III, 1929, janvier-mars.

L. ROBIN. *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris. La renaissance du livre. 1923 ; 1928 (nouvelle éd.).

G. RODIER. *Études de philosophie grecque*. Paris. J. Vrin. 1926 (réunion d'une série d'articles parus dans différentes revues).

J. SIMON. *Études sur la théodicée de Platon et d'Aristote*. Paris. Moquet. 1839.

J. SOULHÉ. *Histoire de la Philosophie. Platon*. Archives de philosophie. Vol. IV, cah. IV, 1927 (p. 203-241). — Étude sur le terme δόγματις dans les dialogues de Platon. Paris. Alcan. 1919.

P. TANNERY. *Pour l'histoire de la science hellène*. Paris. F. Alcan. 1887. 2^e éd. par A. DIÈS. Gauthier-Villars. 1930.

J. WAHL. *Étude sur le Parménide de Platon*. Paris. Rieder. 1926.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (U. von). *Platon*. 2 vol. 2^e éd.
Berlin. Weidmann. 1920.

E. ZELLER. *La Philosophie des Grecs considérée dans son développement historique*, trad. de E. Boutroux et de E. Belot.
3 t. Paris. Hachette (I, 1877 ; II, 1882 ; III, 1884).

Die Philosophie der Griechen. zweiter Theil. erste Abtheilung.
Leipzig. Reisland. 1889.

CORRECTIONS

- Page 2, l. 8, *au lieu de* : Hipparche, *lire* : Hipparque.
- 2, n. 1, l. 11, *au lieu de* : la 12^e et 13^e, *lire* : la 12^e et la 13^e.
- 3, l. 22, *au lieu de* : Thalès aquam, *lire* : Thales ... aquam.
- 7, n. 3, l. 8, *au lieu de* : 8^e éd. Gotha, E. Willmann, 1898,
lire : 8^e éd., par E. Wellmann. Gotha, Perthes, 1898.
- 8, l. 3, *au lieu de* : opprobes, *lire* : opprobres.
- 8, n. 6, l. 1, *au lieu de* : le Cercle, *lire* : le Cycle.
- 9, n. 0, l. 11, *au lieu de* : Dionysios, *lire* : Dionysos.
- 13, l. 16 et 17, *au lieu de* : nous nous sommes efforcés, *lire* :
nous nous sommes efforcé.
- 16, l. 9, *au lieu de* : je me trouvais, *lire* : je me trouvai.
- 21, n. 2, l. 2, *au lieu de* : θεϊότερον, *lire* : θειότερον.
- id. l. 4, *au lieu de* : abhoret, *lire* : abhorret.
- 22, n. 1, l. 4, *au lieu de* : Ἄρ' οὖν, *lire* : Ἄρ' οὖν.
- id. l. 8, *au lieu de* : ἡμᾶς αὐτοὺς, *lire* : ἡμᾶς αὐτούς.
- 24, l. 6 et 7 : *au lieu de* : si l'on ignore rien, *lire* : si l'on
n'ignore rien.
- 26, n. 1, l. 2, *au lieu de* : κατεχόμενοι, *lire* : κατεχόμενοι.
- 27, l. 3, *au lieu de* : comme des ministres ainsi que des prophètes et des..., *lire* : comme de ministres ainsi que de prophètes et de...
- 32, l. 27, *au lieu de* : p. 297 E 5, *lire* : p. 227 E 5.
- 32, n. 1, l. 1, *au lieu de* : p. 297, *lire* : p. 227.
- id. l. 3, *au lieu de* : ἐπειδὴ ...; *Phaedr.* 320 A, *lire* :
ἐπειδὴ ...; *Phaedr.* 230 A.
- 36, l. 11, *au lieu de* : s'écrit-il, *lire* : s'écrit-il.
- 37, l. 18, *au lieu de* : ἀνάατω, *lire* : ἀνάατω.
- 39, l. 12, *au lieu de* : ad hoc, *lire* : ad loc.
- 45, n. 1, *au lieu de* : tout du long, *lire* : tout au long.
- 52, l. 1, *au lieu de* : Illisus, *lire* : Ilissus.

- Page 54, l. 25, *au lieu de* : νοῦθετεῖται, *lire* : νοουθετεῖται.
- 55, l. 28, *au lieu de* : qu'elle a été, *lire* : quelle a été.
- 61, l. 21, *au lieu de* : ne se soit emparé, *lire* : ne se sera emparé.
- 66, l. 24, *au lieu de* : regardé petit, *lire* : regardé comme petit.
- 67, l. 2, après 's'écrite', mettre deux points.
- 67, l. 26, *au lieu de* : ὁρᾶν, *lire* : ὁρᾶν.
- 68, l. 11, *au lieu de* : πρᾶσαγορεύω, *lire* : προσαγορεύω.
- 72, l. 21 et 22, *au lieu de* : δημιουργοῦ, *lire* : δημιουργοῦ.
- 77, n. 3, l. 2, *au lieu de* : αἰοοῖτ' ἄν, *lire* : αἰροῖτ' ἄν.
- 78, l. 29, *au lieu de* : τὸν τοῦ νοεῖν, *lire* : τὸν τοῦ νοεῖν.
- 82, n. 0, l. 6, *au lieu de* : mêlée de, *lire* : mêlée à de la. —
l. 8, *lire* : τε τὰς ἐν.
- 100, n. 1, l. 4, *au lieu de* : quelle est, *lire* : qu'elle est.
- 122, n. 1, l. 5, *au lieu de* : ματὰ, *lire* : μετὰ.
-

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Introduction.	I
----------------------	---

Partie du polythéisme avec les premiers Ioniens, la philosophie antéplatonicienne s'élève peu à peu, surtout avec Xénophane, à la notion d'un Dieu unique, éternel, impérissable, incorporel, à l'abri de toute imperfection : le polythéisme est battu en brèche ouvertement (p. 8 et 9). Mais il faut attendre Anaxagore de Clazomènes pour que la philosophie dégage la notion d'un Dieu, âme du monde, intelligence organisatrice, d'un Νοῦς, absolument distinct de la matière (p. 14-sqq.) ; Anaxagore cependant ne sait pas exploiter sa découverte : son Νοῦς joue en quelque sorte le rôle d'un deus ex machina (p. 15). C'est à Socrate que revient l'honneur de développer les germes contenus dans la philosophie de Xénophane et de mettre en relief l'un des caractères essentiels de la Divinité : la Providence (p. 17).

Après cette brève étude sur la signification du « divin » dans les principaux systèmes philosophiques antéplatoniciens, il nous est plus facile de déterminer les principaux sens du mot « θεῖος » dans les dialogues platoniciens : Platon est ainsi placé dans son milieu.

CHAPITRE PREMIER

Les Textes.	19
--------------------	----

Premier Alcibiade (p. 21). — *Apologie* (p. 23). — *Euthyphron* (p. 25). — *Ion* (p. 26). — *Protagoras* (p. 32). — *Ménon* (p. 33). — *Phédon* (p. 36). — *Banquet* (p. 42). — *Phèdre* (p. 47). — *Ménéxène* (p. 54). — *Cratyle* (p. 55). — *République* (p. 56). — *Parménide* (p. 64). — *Théétète* (p. 66). — *Sophiste* (p. 67). — *Politique* (p. 71). — *Philèbe*

(p. 76). — *Timée* (p. 79). — *Critias* (p. 88). — *Lois* (p. 90).
— *Lettres* (p. 111).

CHAPITRE II

Classification des principaux sens du mot « θεῖος ». 116

CHAPITRE III

Du Dieu de Platon. 118

Platon identifie explicitement Dieu et le Démiurge (p. 118   123). — Le Démiurge n'est pas une fiction, car le mythe du *Timée*, et, d'une manière générale, le mythe dans la philosophie platonicienne, possède une réelle valeur de signification (p. 123   126). — Le Démiurge est l'ordonnateur du monde, mais il a travaillé sur une matière préexistante (p. 126   128). — Le Vivant en soi, c'est-à-dire, le monde intelligible synthétisé par l'Idée du Bien, qui a servi de modèle au Démiurge, constitue l'essence même de la Divinité : lui aussi est Dieu (p. 128   132), de telle sorte que les Idées sont les pensées de Dieu ; elles représentent aussi les forces de la nature et ont, de ce fait, un fondement objectif (p. 133 sqq.). — L' me du monde, engendrée par le Démiurge, est Dieu, elle aussi : elle est une émanation de la Divinité (p. 134 à 136). — Quant aux âmes individuelles, elles sont des émanations de l' me cosmique et de Dieu (p. 137), tout comme les astres, ceux-ci l'étant à un degré supérieur (p. 137 sqq.).

Quant aux dieux du paganisme, Platon les rejette (p. 139).

Le Dieu de Platon apparaît donc comme immanent au monde : par voie d'émanation, il en constitue l' me, et nous pouvons caractériser la théologie platonicienne en disant qu'elle est un immanentisme  manatiste (p. 139). — Un tel Dieu communique avec les hommes (inspiration) grâce aux démons (p. 140 sqq.).

Conclusion. 142

Si Platon appelle « divins » le monde intelligible, d'une part, et l'âme humaine, les astres et les démons, d'autre part, c'est parce que celui-là constitue l'essence même de Dieu et que ceux-ci sont des émanations de la Divinité.

Index bibliographique.	143
Corrections.	148
Table des matières.	150

<i>Parménide</i>	134 e 4	135 d 3		
<i>Théétète</i>		154 d 3		176 e 4
<i>Sophiste</i>	265 b 6-c 10 e 3 et 6 266 a 6 c 6-d 6 268 d 1		216 b 9	232 c 1 234 b 1
<i>Politique</i>	269 d 5 270 a 3 271 d 7 275 c 2 276 d 4		279 d 1	309 c 2 c 8 310 a 4 a 8
<i>Philèbe</i>	22 c 6 33 b 7	51 e 2	18 b 5	62 a 8 b 3
<i>Timée</i>	40 a 3-b 5 44 d 3 68 d 3 68 e 7 69 c 3-73 c 7 76 b 2-80 b 7 90 b 1 c 4	44 d 6		24 c 2 90 c 1
<i>Critias</i>	107 b 8 d 7		110 c 6	
<i>Lois</i>	644 d 7 637 a 7 713 d 2 716 a 3 759 c 5 c 8 d 4 781 a 2 792 d 5 809 c 8 818 b 3 et 7 871 c 8 886 d 7 908 b 3 958 d 4	626 c 3 629 c 1 630 e 1 642 d 5 671 d 2 766 a 2 817 a 8 818 c 3	666 d 5 696 a 8 704 d 6 727 a 3 747 b 6-798 a 8 854 b 1-945 c 3 950 b 9-951 b 4 956 b 1 965 c 7 966 d 2 969 b 2	957 c 7
<i>République</i>	382 e 5 383 b 4 et c 4 492 e 5 546 b 4 598 e 2	331 e 6 366 c 7 368 a 4 et 6 497 c 2 518 e 3 540 c 2 590 d 4	469 a 4	500 c 8-d 1 e 4 517 d 4 611 e 3
<i>Lettres</i> 7 ^e				340 c 3
8 ^e				

			271 e 7 309 c 3	
	36 e 4		41 c 7 44 e 6 69 d 7 72 d 6 73 a 8 88 b 2 90 c 8	
1 b 7 c 7 d 5 2 e 2 4 b 2 4 d 7		642 c 8 664 d 5 682 a 3 691 e 3 711 d 6 747 e 3 759 c 2 875 c 5 899 d 8	726 3 728 b 1 966 e 1	
6 e 5	532 c 1	499 b 9 592 a 7	589 d 2 e 4 590 d 1	486 a 4
		326 b 4 327 e 5 336 e 4 337 e 2		334 d 5
	357 d 1	353 b 4		

DIALOGUES	θεός, θεοί, choses religieuses (dieux, démons...) (semblable à Dieu, venant de Lui)	Sens métaphorique	Tout ce qui est grand, extraordinaire	Tout ce qui est vrai (le monde intelligible, les idées, l'idéal, la science)	Ta
<i>Premier Alcibiade</i>	133 c 4 c 5				
<i>Apologie</i>	27 e 7 31 d 1				
<i>Euthyphron</i>	3 b 7 c 1 4 e 1 e 4 5 a 6 et 8				
<i>Ion</i>					
<i>Protagoras</i>		315 e 8 341 a 1			
<i>Ménon</i>					
<i>Cratyle</i>	407 b 6	397 c 2		408 c 5 421 b 3	
<i>Phédon</i>	81 a 3	86 a 1 a 9 c 6 91 c 8 94 e 4 et 7		80 a 3, 4, 7, 10 83 e 1 84 a 8	
<i>Banquet</i>	206 c 6 208 b 1 209 b 2 211 e 3	206 d 1 215 c 7 216 e 8 222 a 3			
<i>Phèdre</i>	242 c 4-e 2 247 a 7 249 c 6 259 d 6	234 d 7 238 c 9 239 b 3 e 4 242 a 6 256 e 3 279 a 8		246 a 5 d 9 e 1 249 d 2	

<i>ce qui est bon, la vertu</i>	<i>Tout ce qui est réel, immortel</i>	<i>Supra-naturel, tout ce qui est le pro- duit de l'inspi- ration ; inspiré</i>	<i>L'Ame, son principe immortel, l'intelligence</i>	<i>Tout ce qui existe (le 'divin' et l' 'humain')</i>
			133 c 1 134 d 4	
		33 c 6		
		530 b 9 533 d 3 534 c 1 c 5 d 1 e 3 535 a 4 536 c 3 d 2 542 a 4 b 1, 2, 3		
			322 a 3	
		81. a 6, b 2 99 c 6 et 10 d 2, 7, 8 e 6 100 b 3		
		58 e 6 85 d 4		
		180 b 3		186 b 2 187 e 9
		238 c 6 244 a 8 c 3 256 b 7 265 a 9 b 1 266 a 8	230 a 7	

Date Due

[illegible]

B 398 .G6 M9

Mugnier, René.

Le sens du mot theios chez P

010101 000



0 1163 0187323 2

TRENT UNIVERSITY

B398 .G6M9
Mugnier, René
Le sens du mot "Theios"
chez Platon.

DATE

ISSUED TO

224226

